ANIMA

Eugen Jurca

Arta de a fi liber

Persoana în Analiza Existențială şi în Psihologia Pastorală

II 408845

Galaxia Gutenberg

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 408.845

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pr. Dr. Eugen Jurca

Arta de a fi liber
Persoana în Analiza Existențială și în Psihologia Pastorală

Ediția a doua

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta: firma9
www.firma9.com

© Editura Galaxia Gutenberg, 2009

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
JURCA, EUGEN

Arta de a fi liber: persoana în analiza existențială și în psihologia pastorală/ Eugen Jurca - Târgu Lăpuș : Galaxia Gutenberg, 2009

Bibliogr.

ISBN 978-973-141-147-7

28

Redactor: Cristian Șoimușan
Tehnoredactor: Georgiana Tremurici

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pr. Dr. Eugen Jurca

568237

Arta de a fi liber
Persoana în Analiza Existențială și în Psihologia Pastorală

Ediția a doua

ALE

464952
B.C.U. IAȘI

Galaxia Gutenberg
2009

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

15.IUN. 2010

CORES–ului, care a făcut posibilă
„plămădirea hypostatică" a gândurilor
în răstălmăcirile obstinate
ale dialogului…
și
tuturor persoanelor
pe care le (și care mă) iubesc!

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuvânt înainte

„Sensul şi importanţa «persoanei» sunt discutate
astăzi în principal acolo unde se întreprinde
o cercetare fundamentală etică"
(Th. Rebock).

O asemenea lucrare este şi cea de faţă în care autorul se apleacă asupra persoanei atât dintr-o perspectivă teologică cât şi din perspectiva unei orientări psihoterapeutice contemporane şi anume *analiza – existenţială.*

Prin această abordare dintr-o dublă perspectivă a problematicii persoanei lucrarea se constituie într-o premieră cel puţin în spaţiul cultural românesc.

Parcurgând textul, nu putem să nu constatăm în final că ne aflăm în faţa celui mai complex şi detailat studiu consacrat problematicii persoanei, din bibliografia românească de specialitate, de la Nicolae Mărgineanu cu a sa „Psihologia persoanei" şi până în prezent.

Dubla perspectivă de abordare a tematicii îi permite autorului să surprindă şi să sublinieze interferenţele ce apar între cele două moduri de abordare, fapt de mare importanţă teoretică, dar şi practică, atât pentru activitatea confesorului, cât şi pentru cea a psihoterapeutului.

Viktor Frankl, părintele „logoterapiei" şi a cărui operă teoretică eşafodează „analiza existenţială" actuală, atunci când abordează tema: „psihoterapie şi religie" face o observaţie extrem de interesantă. *Per intentionem* – spune autorul – scopul psihoterapiei este *vindecarea* sufletului,

în timp ce al religiei este *mântuirea* acestuia. *Per effectum* însă, nu de puține ori se constată că o asistență duhovnicească, cu toate că nu își propune nici un moment acest lucru, poate duce, dacă nu la vindecare, cel puțin la o semnificativă ameliorare a unei patologii psihice. Același lucru se poate produce și cu psihoterapia pe parcursul căreia pacientul, aplecându-se mai mult asupra sa, să-și descopere o religiozitate latentă până-n acel moment. Originea acestor „efecte secundare" – cum le spune Frankl – se situează tocmai în acele *interferențe* asupra cărora se apleacă cu atâta migală și atât profesionalism Eugen Jurca.

De fapt autorul recidivează și l-aș cita în acest sens pe Constantin Galeriu, care prefațând o lucrare anterioară a autorului: „Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești" face la un moment dat următoarea afirmație: „Ineditul lucrării constă în interferența dintre psiho-pedagogie și educația duhovnicească *(pedagogie creștină* și *metodologie catehetică)*, gen de abordare absent din cultura românească vreme de aproape jumătate de secol". Iar în continuare „... lucrarea deschide perspectiva unui dialog onest și extrem de util între teologie și știință, în spațiul psihopedagogic". Parafrazând aș adăuga, că prezenta lucrare deschide perspectiva unui dialog onest și extrem de util între *teologie* și *psihoterapie* și l-aș cita în continuare pe Părintele Galeriu: „Evident, ca orice operă de interferență, își asumă totodată și un risc, având curajul unei abordări de pionierat, în noul context socio-cultural interdisciplinar".

Este un risc pe care se pare că Eugen Jurca și-l asumă în totalitate. El este un om al dialogului, un deschizător de drum, un constructor de punți între teologie, psihologie,

psihoterapie şi pedagogie. Ce au în comun aceste discipline? Sufletul omenesc. Suflet ce se cere descifrat şi înţeles, uneori alinat în suferinţă şi vindecat de boli, alteori mântuit dar mai întotdeauna modelat întru împlinire. Cu alte cuvinte ceea ce este unic şi irepetabil în om: **persoana.** Asupra persoanei umane se apleacă Eugen Jurca încercând să desluşească posibilele punţi de legătură între disciplinele ce şi-o situează în centrul preocupărilor lor.

Conceptul de „persoană" este un concept cheie. La el se raportează multiple întrebări şi probleme nu doar din sfera restrânsă a cercurilor de specialitate filosofice, ci şi din largul domeniu public. Analiza Existenţială contemporană este o metodă de psihoterapie fenomenologic – personală, al cărui scop este de a ajuta persoana să ajungă la o trăire liberă (spirituală şi emoţională), la atitudini autentice şi la un comportament responsabil faţă de viaţa sa şi lumea în care trăieşte Atunci când vorbim despre „persoană" presupunem îndeobşte ceea ce-l caracterizează în profunzime pe acel om, ceea ce-l deosebeşte de ceilalţi, ceea ce îl face inconfundabil, ceea ce „este" el. Ne referim cu alte cuvinte la ceva esenţial, la ceva definitoriu, la esenţa acelui om.

Când mă refer la persoana mea nu spun niciodată că *am* o persoană ci *sunt* o persoană. Ceea ce am este un corp şi un psihic; un psiho-fizic, pentru a folosi un concept drag lui Frankl. Cu ajutorul conceptului de persoană se face referire la ceva ce într-un fel se sustrage psihofizicului. Acesta din urmă presupune substanţă, este constant preexistent şi poate fi oricând obiectivat. Persoana este inefabilă, pură posibilitate, într-o perpetuă devenire; o „dinamică" pură, energie. Având aceste caracteristici persoana nu poate fi circumscrisă, definită. Ceea ce pot

B.C.U. M. EMINESCU IAŞI

surprinde, pot măsura și cuantifica este doar personalitatea, adică ceea ce a devenit persoana la un moment dat.

Fiind desmărginită persoana se sustrage definirii (și astfel delimitării) chiar și conceptual. Cu toate acestea, Analiza Existențială contemporană (vezi Alfried Längle), descrie persoanei o serie de *elemente definitorii* precum: libertatea, unicitatea, capacitatea de a se raporta (la ceva sau cineva) și de a fi abordată (prin adresabilitate, capacitatea de a înțelege și de a răspunde), identitatea cu sine, originalitate și nu în cele din urmă capacitatea de raportare la sine și responsabilitatea față de sine.

Asupra acestor elemente definitorii ale persoanei se apleacă și Eugen Jurca în lucrarea sa, cu un accent sporit pe *libertate* și *responsabilitate*. Este o lucrare cu caracter interdisciplinar ce se adresează în egală măsură specialiștilor și studenților din domeniile abordate (teologie, filozofie, psihologie, psihoterapie, psiho-pedagogie), cât și publicului larg.

Doctor în teologie cu o teză în Teologia practică – specialitatea Omiletică și Catehetică cu Noțiuni de Pedagogie Creștină, elaborată și redactată sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu la Facultatea de Teologie Ortodoxă București, Eugen Jurca își aprofundează studiile de specialitate la Institutul de Liturgie Pastorală din Padova (Italia) unde beneficiază de o bursă de docu-mentare cu o durată de un an. Tot cu acest prilej audiază și cursurile de psihologie ale Pr. Prof. Giuseppe Sovernigo. La studiile de teologie și psihologie se adaugă în ultimii cinci ani o formare completă ca psihoterapeut în *Analiză existențială și Logoterapie*, conform metodologiei și curriculum-ului școlii vieneze de psihoterapie „GLE – INTERNATIONAL" conduse de Dr. Dr. Alfried Längle. O parte din rodul acestor

multiple și profunde studii și formări de specialitate se regăsesc și în prezentul volum. Spun doar o parte, pentru că am convingerea că Eugen Jurca nu se va opri aici și ne va oferi încă multe lucrări și studii cel puțin la fel de valoroase și incitante ca cel de față.

Dr. Cristian Furnică
DOCTOR ÎN MEDICINĂ
Medic primar psihiatru
Psihoterapeut și formator în
– Analiză existențială –

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Oare un pescăruș care descoperă și urmează
un *sens în viață*, un țel mai înalt este nesăbuit?
Mii de ani ne-am zbătut să obținem *pește*;
acum, rațiunea vieții noastre e alta – *să ne desăvârșim,*
să explorăm, să fim liberi!
Mai dați-mi o șansă,
lăsați-mă să vă arăt ce am descoperit..."

Pescărușul Jonathan

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Partea întâi

Sentimentul de *a fi om*: de la „*personne*" (fr. *nimeni*) la persoană

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Importanța noțiunii de persoană în cultura contemporană

a. cuvinte și expresii „cheie" din sfera persoanei

Adeseori, în exprimarea curentă, utilizăm termeni, ca:

• individ(ualitate,–ism), ins, ipostas, chip, față, unic/at(citate), irepetabil(itate), persoană(alitate), (im)personal, personalism, personificare, personalizare, rol (social), personaj, mască, joc, subiect(ivitate) – (un) „Cineva", obiect(ivitate) – (un) „ceva" impersonal, *ființă* (ousia) și *persoană* (ipostas), dispoziție *egocentrică* (atitudine narcisică), identitate personală (proprie), istorie (biografie) personală, persoana adultă, depersonalizat(re), criză de personalitate, (de)dublare de personalitate, personalitate „de subterană", „personalitate marsupiană", schimb(are), transformare de sine, motivații profunde, instanță morală, temperament(al), caracter(istic/ă), integritate personală, a(p)titudine personală, vocație, „a te duce *în* persoană (personal)"...

• conștiență gândire, rațiune, cuvânt, logică, (in)coerență, limbaj, semn(ificație), sens, rost(uire), libertate, autonomie, liber arbitru, determinism, responsabilitate, (in)decizie personală, (a fi) stăpân pe sine, (i)maturitate, infantilism, (in)autenticitate, demnitate personală, valoare, valorizare, valorificare, creativitate, original(itate), spontaneitate, (a fi) „bine–văzut", important(ță), „a se ține cont de mine",

(dez)onoare, a fi ignorat, nesocotit, disprețuit, „trecut cu vederea"...

• relație(onare), raporturi interpersonale, deschidere de tip *allocentric* (ieșire din sine), inserare (adaptare) în grup, (disponibilitate la) dialog, grup de întâlnire, comuniune, comunicare, ascultare personală ș.a.m.d.

Aceste cuvinte și expresii „cheie" fac trimitere la tot atâtea *teme* de interes *personologic* (psihologic) și *teologic* (pastoral) deopotrivă, la tot atâtea unghiuri din care poate fi privită și abordată persoana umană. Doi autori de prestigiu, G.W. Allport și H.S. Odbert, au colectat cca 50 de definiții ale personalității, timp în care au inventariat aproximativ 18.953 de denumiri de trăsături psihice implicate într-o definiție globală a personalității.[1] Aceste date vor să probeze complexitatea și, totodată, actualitatea unei tematici ce-și câștigă din ce în ce mai mult teren și în spațiul de reflecție teologic.

b. *personocentrismul* (post)modernist și valoarea persoanei în teologia creștină

Deși rădăcinile termenului trebuie căutate încă în antichitate (cu precădere în cea creștină), nu credem să greșim prin afirmația că în nici o epocă – nici măcar a marilor curente umaniste – *persoana umană* nu a ocupat un loc mai central decât în cultura vremii noastre. Cu atât mai mult, progresul

[1] Ursula Șchiopu (coord.), *Dicționar de psihologie*, Ed. Babel, București, 1997, p. 517–518.

științelor umaniste din ultimul veac a pus în centrul atenției și a dezvoltat cu tot mai mare consistență problema și domeniile persoanei.

Ar fi de ajuns să semnalăm câteva momente de referință în această direcție, din perimetrul culturii moderne: multiplicarea și amplificarea diverselor forme de *personalism*, asupra cărora ne vom referi mai jos, dezvoltarea *psihologiei umanist-existențiale*[2] – inițiată în America, prin anii '30, ca operă a unor cercetători ai personalității, în general implicați în practica terapeutică, ce a primit „botezul oficial" doar în 1962 într-o reuniune convocată și prezidată de A.H. Maslow[3] și, în spațiul românesc, promovarea unei *psihologii a persoanei*, îndeosebi prin figura distinsului profesor Nicolae Mărgineanu, despre care prof. Andrei Marga se exprima în următorii termeni: „i-am citit scrierile în întregime și am găsit toate temeiurile să vedem în autorul încă neegalatei *Psihologii a persoanei* (1944) pe cel mai productiv și important psiholog care a apărut până acum în cultura română".[4]

---

[2] Reprezentată prin nume de prestigiu, ca: A.H. Maslow, G. W. Allport, E. Fromm, G. Murphy, P. Tournier, Ch. Baudoin, J. Nuttin, H. Thomae, Carl Rogers, Robert Carkhuff, V. Frankl, ș.a. *Psihologia umanistă* a fost denumită de Maslow a *„treia forță"* (respectiv al treilea mare „val" psihoterapeutic), după (sau chiar simultan cu...) *psihanaliză* și *behaviorism*. Vezi Silvestro Paluzzi, *Manuale di psicologia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, Roma, 1999, p. 130-141 și Bruno Giordani, *La psicologia in funzione pastorale. Metodologia del colloquio*, La Scuola Editrice – Brescia, Ed. Antonianum, Roma, 1981, p. 24..

[3] Bruno Giordani, *Confronto tra due esponenti della psicologia umanistica: Carl Rogers e Robert Carkhuff*, în rev. „Antonianum", Roma, nr. 2-3/1987 (LXII), p. 311.

[4] În cuvântul rostit cu ocazia medalionului dedicat profesorului clujean de Universitatea Babeș-Bolyai și Fundația Memoria, intitulat *Nicolae Mărgineanu, o recuperare științifică și morală*, ce prefațează noua ediție a *Psihologiei persoanei* publicate de Editura Științifică, București, 1999, p. 12.

E interesant de observat faptul că, în ciuda marilor catastrofe mondiale şi crize umanitare, paradoxal, secolul încheiat a dezvoltat şi cea mai *personalistă* viziune asupra omului – dusă *in extremis* până la *personocentrism* – din întreaga istorie. Conceptul de *persoană*, devenit fundamental, a lăsat loc unor variate forme de *personalism*, printre care sunt de semnalat: cel al lui M. Scheler[5], cel al lui Emmanuel Mounier [1905–1950, gânditor şi publicist francez, cel mai de seamă exponent al *personalismului creştin*, promovat în jurul revistei „L'Èsprit", fondată de el în 1932; susţinea absoluta *centralitate a persoanei*, ale cărei constitutive sunt: *vocaţia* (chemarea de a îndeplini o anumită menire), *întruparea* (inserarea într-o situaţie istorică) şi *comuniunea* (realizarea într-un ambient comunitar); discipol al lui C. Péguy[6], în contact cu J. Maritain[7] şi cu alţii, printre

---

[5] Max Scheler (1874–1928) – filosof german, născut la Munich, autorul unor importante analize fenomenologice. *Petit Larousse illustré*, Libraire Larousse, Paris, 1980, p. 1682.

[6] Charles Péguy (1873–1914) – scriitor francez; dreyfusard militant, profesa un *socialism personal*; profund mistic, revine la credinţa catolică, făcând între 1912–1914 mai multe pelerinaje la Notre-Dame de Chartres. *Ibidem*, p. 1593.

[7] Jacques Maritain (1882–1973) – din familie protestantă şi de formaţie pozitivistă, sensibil la învăţământul lui H. Bergson, după o perioadă de adeziune la socialismul revoluţionar, sub influenţa lui Léon Bloy, în 1906 se va converti la catolicism, împreună cu soţia sa, Raissa, de origine rusă, cu care a avut o profundă intimitate spirituală; docent al *Institutului Catolic* din Paris, predă la *Institutul de studii medievale* din Toronto, la Princeston şi la Columbia University; ambasador pe lângă Vatican între 1945–1947. C. Nanni, *Dizionario di scienze dell'educazione*, Facoltà di Scienze dell'Educazione. Università Pontificia Salesiana. Roma, a cura di José Manuel Prellezo e Carlo Nanni Guglielmo Malizia, ELLE DI CI, LAS S.E.I. (Società Editrice Internazionale), Leumann (Torino), 1997, p. 647.

care G. Marcel[8] şi N. Berdiaev[9], Mounier tinde să învingă pe plan teoretic neajunsurile existenţialismului şi ale marxismului; pe plan socio-politic, contra „dezordinii constituite" şi a nihilismului european, lupta pentru o „nouă renaştere" şi o *„revoluţie personalistă şi comunitară"*, dincolo de capitalismul burghez şi de colectivismul comunist][10], al lui Romano Guardini (1885–1968; teolog şi educator italo-german; teoria sa pedagogică se centrează pe *întâlnirea interpersonală* şi angajarea pentru o *existenţă liberă* şi *responsabilă*)[11], cel al lui L. Stefanini[12] şi cel al lui J. Maritain.

---

[8] Gabriel Marcel (1889–1897) – filosof şi autor dramatic francez; reflecţia sa pleacă de la raporturile umane şi de la noţiunea de aproapele, pentru a ajunge la Dumnezeu. *Petit Larousse...*, p. 1511.

[9] Nikolai Alexandrovici Berdiaev (1874–1948) – gânditor religios rus, „un liber cugetător credincios" (A. Pleşu), exilat în 1922, se stabileşte la Berlin, între 1922–1924, unde îi cunoaşte pe Max Scheler şi H. von Keyserling, apoi din 1924 se instalează la Clamart, lângă Paris; participă la întâlnirile grupului „Esprit" (cu E. Mounier şi G. Marcel); găzduieşte întâlniri regulate pe teme de teologie şi mistică, ale unor importanţi gânditori şi scriitori francezi şi străini, ca: Jacques şi Raissa Maritain, Abatele Laberthonnière, Stanislas Fumet, Charles de Bos, Masson-Oursel, E. Dermenghem, E. Gilson, L. Massignon, Maurice de Gondillac, L. Ţestov ţ.a. *Cronologie* la N. Berdiaev, *Sensul creaţiei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 17–22.

[10] C. Nanni, *Dizionario di scienze...*, p. 723.

[11] *Ibidem*, p. 494.

[12] Luigi Stefanini (1891–1956) – filosof şi pedagog italian; nucleul central al teoriei lui, în a treia fază a dezvoltării sale, era astfel formulat: *„Fiinţa este personală* şi tot ceea ce nu este personal în fiinţă reintră în productivitatea persoanei, ca mijloc de manifestare a persoanei şi de comunicare între persoane"; de aici definirea persoanei drept „cuvânt"; prin aceasta, el recunoştea subiectului intrinseca virtute comunicativă, expresivă şi „aluzivă", capacitatea de a stabili relaţii cu întreaga realitate şi de a-i atribui semnificaţii; „metafizica persoanei" constituie presupusul fondant al conceptului de *„summa personalistica"*, cu dezvoltări în direcţia filosofiei morale şi sociale, a esteticii şi a pedagogiei. *Ibidem*, p. 1064.

Acestea, în mod implicit, probează rolul decisiv al *persoanei umane* în Universul creat în favoarea şi pentru împlinirea sa („umpleţi pământul şi-l stăpâniţi", Facerea 1,28) – la „dispoziţia", nu la „discreţia" sa – în ciuda tuturor sau chiar masivelor „crize" şi „abuzuri de personalitate" din istorie. Oricum ar fi, omul e chemat prin vocaţia sa originară, prin tot potenţialul oferit cu generozitate la creaţie, să-şi parcurgă individual (personal) – în contextul istoric, politic, social, cultural, moral, spiritual al vremurilor – itinerarul soteriologic situat între cei doi *poli ai devenirii*: de la a fi *„chipul"* (icoana) spre *„asemănarea"* (omoiousia) cu Dumnezeu.

Noţiunea de persoană nu a fost deloc străină culturii creştine, ba dimpotrivă, am putea spune că ei îi aparţine paternitatea asupra termenului. Problema(tica) persoanei a fost o temă predilectă teologiei patristice. Deşi „nimeni nu pare a recunoaşte că acest termen este indisolubil legat de teologie, atât istoric, cât şi existenţial, *persoana*, atât ca noţiune, cât şi ca realitate trăită este o *mlădiţă curată a teologiei patristice*".[13] Cu toate că filosofia greacă cunoştea bine noţiunea de *individ*, ea ignora pe cea de *persoană* în înţelesul modern şi mai ales psihologic. La Părinţii bisericeşti, chiar dacă iniţial nu fără o anumită fluctuaţie, această noţiune, a fost preluată şi prelucrată ulterior îndeosebi în planul trinitar.[14] După Sinodul de la Calcedon (451) ea trece în hristologie şi în antropologie.[15]

---

[13] Ioannis Zizioulas, mitropolit de Pergam, *Fiinţa eclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 21.

[14] Potrivit dogmei Sf. Treimi: Dumnezeu este unul în *fiinţă* (ousia) şi întreit în *persoane* (prosopon, ipostas).

[15] După Sinodul de la Niceea (325), Părinţii capadocieni (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazians şi Sf. Grigorie de Nyssa), au definit termenul de „ipostas" sau persoană, prin ceea ce-l deosebeşte de *ousia*, natură sau esenţă. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. ep. dr. Irineu Ioan Popa, Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1996, p. 75.

Nu vom insista acum asupra acestor aspecte. Pentru noi sunt importante nu atât dezbaterile teologice pe această temă, nici măcar o teologie a persoanei în viziunea patristică, cât mai ales implicațiile și rezultatele concrete ale unei *viziuni personaliste* într-o teologie pastorală actuală eminamente practică.

Pe ce se bazează această viziune? Pe temeiul teologic potrivit căruia omul este creat după *chipul* („fața", „icoana", „imaginea") lui Dumnezeu, având ca atare un statut incomparabil și inconfundabil cu al celorlalte ființe sau elemente din natura creată și pe demnitatea de *microcosmos* („hologramă" a lumii) a persoanei umane, ce reflectă și conține în esența sa Universul creat. „Omul ca *persoană* transcende evoluția și recapitulează cosmosul, după modelul lui *Hristos cosmic* (în–*trup*at, „în–carnat"; gr. „*sarx egheneto*" = făcut carne, trup, n.n.), Care conduce creația la recapitulare („re–facere" sau restaurare ontologică și morală a ființei des–ființate și desfigurate prin păcatul strămoșesc, n.n.) în Dumnezeu. Persoana are o funcție unificatoare în creație"[16], în care își exercită demnitatea sacerdotală de *mediator* între lumea creată și Creator.

Cercetările teologice (și nu numai) au demonstrat că *persoana* nu se poate defini nici pornind de la trup, nici de la suflet, nici de la inteligență, ea este o realitate absolută, care transcende elementele care subzistă în ea. Trupul (bios–ul, ființa) nu are o existență independentă, ci există în *subiect. Omul ca persoană* nu apare doar ca un individ al unei specii, ci ca o *ființă conștientă* de *relația* sa *liberă* și *inteligentă* cu Creatorul său. Caracterul său *personal* constă tocmai în

[16] Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, A–Z, Ed. I.B.M.O., București, 1981, p. 298.

deschiderea și libertatea pentru comuniunea cu alte persoane așa cum arată însuși numele (*prosopon* înseamnă o față care se întoarce către fața altuia, privind față în față). *Persoana* este *individualitatea deschisă pentru comuniune*, *subiectul* care are o *existență rațională* și *liberă* fundamentală; numai în *comuniune* omul își descoperă *identitatea* și *vocația* sa de persoană.[17]

Fără intenția de a minimaliza rolul și valoarea persoanei, gândirea creștină – *hristocentrică* în esența ei – nu promovează un *personalism excesiv*, maximalist, de tip *personocentric* sau *antropocentric*. În creștinism nu omul, ci Dumnezeul „făcut om", întrupat, este „măsura tuturor lucrurilor". Cu toate acestea și ea, ca toate disciplinele umaniste, recunoaște demnitatea și unicitatea omului, drept „corolar al creației". În acest orizont antropologic personalist creștin – fără a cădea victime acelei seducătoare viziuni *antropocentrice* ce bântuie cultura modernă și în raportare la Persoanele treimice – studiul nostru își propune o promovare a noțiunii de *persoană* în câmpul de reflecție și metodologic aplicativ al *psihologiei pastorale*.

c. centralitatea persoanei în Analiza Existențială și Logoterapia frankliană și în Psihologia Pastorală

Din multitudinea orientărilor psihoterapeutice actuale, am optat pentru viziunea Analizei Existențiale și Logoterapiei asupra *persoanei umane*, întrucât e poate cea mai *spiritualizată* perspectivă psihologică și „clinică" asupra

[17] *Ibidem*.

omului. Argumentăm prin opiniile dr.V. Frankl: „Ființa umană este deopotrivă și o *ființă spirituală*. Ea nu e doar o „*ființă–împinsă*" (mânată, determinată totalmente de pulsiunile și instinctele sale s.n.) în sens psihanalitic, ci și o „*ființă-atrasă*" (de valorile și sensurile existenței s.n.) și, deopotrivă, „*ființa care decide*" (Jaspers) sau o „*existență*" (Heidegger, Binswanger)... Ființa umană este o *ființă–responsabilă* (persoană), prin urmare, o *ființă existențială. Ființa umană* începe propriu-zis acolo unde nu e o *ființă–împinsă* și sfârșește de a exista de-îndată ce încetează a fi o *ființă–responsabilă*. Specificitatea ființei umane e dată nu atunci când un *Es* (Sine impersonal) *împinge* omul, ci când un *Eu* (personal) se *decide*".[18]

În *jocul* (raportul) *persoană–personalitate*, din punctul de vedere al celei de-a *treia școli de psihoterapie vieneză*[19], personalitatea nu e imuabilă, asupra ei se poate interveni. *Personalitatea* poate fi modificată. *Persoana* (prin decizie personală) *modifică personalitatea. Nu personalitatea influențează persoana*, ci invers: *personalitatea este un instrument în mâna persoanei*, necesar „re–structurării" și transformării personalității. Omul nu e mânat pur și simplu de instincte și pulsiunile oarbe ale inconștientului, ci persoana este aceea care decide și poate interveni – controla și direcționa – aceste condiționări și forțe inconștiente.

Doar în cazul *tulburărilor de personalitate* sau a altor afecțiuni psihice *personalitatea domină persoana*. Optim ar fi ca *persoana să conducă personalitatea*, nu invers, persoana să utilizeze personalitatea ca un instrument în procesul

---

[18] Viktor Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1990, p. 27.

[19] După cele ale lui S. Freud („părintele" psihanalizei) și A. Adler (psihologia individuală).

devenirii. În virtutea acestor considerații, Analiza Existențială poate fi definită ca o *psihoterapie fenomenologic–personală*, al cărei scop este de a ajuta *persoana* să ajungă la o *trăire liberă* (spirituală și emoțională), la *atitudini autentice* și la un *comportament responsabil* față de viața și lumea sa (A. Längle).[20]

Cât privește *psihologia pastorală*, ar fi de dorit ca *persoana* să ocupe o poziție nu mai puțin privilegiată. Suntem adepții – fără nici cea mai mică rezervă – unei *pastorații personalizate*, destinate să cultive un *raport personal* – de la om la om – între „păstor" și „păstorit". Pastorala nu are nimic de a face cu „turma", chiar dacă ne-am însușit acest limbaj gregar (e drept fundamentat biblic, dar în sens metaforic), ci are în vedere o „păstorire" individuală și comunitară autentică demasificată, personalizată, care valorizează *fiecare persoană* în parte din *comunitatea de persoane* aflate în *comuniune dialogală*, de gândire și de *iubire creștină*.

Comunitatea creștină nu e o simplă „turmă" impersonală, ci o grupare de persoane, care împărtășesc aceleași valori și idealuri de viață și care așteaptă să fie valorizate în mod personal, pentru că fiecare poartă în sine Același Chip divin originar. Persoana nu *are*, ci *este* (reprezintă, semnifică) un *nume* (reprezentativ, semnificativ) și trebuie să iasă dintr-un *anonimat impersonal*, din „masa" de inși, pentru a-și găsi *autenticitatea* și *sensul* propriei existențe. Ori, pentru a practica acest raport autentic interpersonal, este recomandabil ca slujitorul Bisericii – cum de altfel și alți factori educativi – să nu ezite în însușirea unor cunoștințe de *personologie*

---

[20] Dr. Cristian Furnică, *Analiză Existențială și Logoterapie în perspectivă psihopatologică și terapeutică*, teză de doctorat mss, p. 4.

(de psihologia persoanei/alității), ce ar aduce un serviciu imens atât în cunoașterea propriei personalități, cât și a celor pe care-i îndrumă în formarea și dezvoltarea armonioasă a unei personalități creștine.

În mod normal, pe suprafața pământului ar trebui să existe tot atâtea persoane, câți inși există, dar în realitate câți din aceşti „indivizi" sunt, pe bună dreptate, *persoane* sau se resimt ca atare? Cât de *personal* a fost sau este raportul părinților mei cu mine sau atitudinea, raportarea, comportamentul altor persoane vizavi de mine? Cât de „personalizat" am resimțit raportul școlii, al bisericii, al altor factori socio-educativi și profesionali în raport cu mine? Cât de „personalizat" – individualizat și valorizat – mă resimt în raport cu cei din preajma mea? Cât de *personal* resimt relația mea cu preotul duhovnic? Mă simt înțeles, valorizat, susținut sau, dimpotrivă, desconsiderat, culpabilizat, judecat, acuzat, criticat, „dăscălit" etc.? Cât de viu, matur, autentic, liber, important (valoros, nu în sens de orgoliu personal), stăpân pe mine etc. – cu alte cuvinte cât de *persoană* – mă resimt a fi în momentul de față?

Câți dintre noi nu duc o viață lipsită de autenticitate, dublă, banală, impersonală, după modelul de a fi al tuturor? Unii reușesc să intre în viață și să o „trăiască" în mod autentic (nu doar în sens fiziologic!), să-și simtă viața din plin, să se împărtășească din valorile, plenitudinea, sensul și gustul ei, pe când alții doar o „tatonează", o „adulmecă", dar nu au curajul de a păși în ea, de a se "lăsa" pe ea, de a-i urma cursul ei firesc (nu în sens fatalist!), de a călca pe un teren ferm, solid, care „ține", ci păşesc cu sfială, pe vârful degetelor sau chiar paralel cu propria lor existență – de parcă „viața i-ar trăi pe ei", nu invers.

Câți nu se sfârșesc cufundându-se într-un soi de „nisip

mișcător", căutând să se agațe cu disperare de *ei înșiși* (egocentrism, narcisism) sau de *alt–ceva* (refugii, compensații, toxicomanii), sperând că odată și odată le-o întinde *cineva* (dependență afectivă) o mână de ajutor (fără în schimb să-l ceară sau să facă un minim efort de a-l primi)? Acestea toate sunt doar câteva „picături" din „oceanul" de întrebări pe care ni le pune în față existența și raportarea noastră la ea ca persoane.

2. Persoana – sensuri etimologice

a. individ

În limba latină *individuus* (*in* + *divido*) înseamnă *indivizibil*; *individuum* (atom) = nedes(îm)părțit, inseparabil; *individuitas* = indivizibilitate, indisolubilitate.[21] Echivalentul grecesc al termenului este ἄτομος= netăiat(ă barba), *care nu poate fi tăiat, indivizibil*.[22] În prima din cele *zece teze asupra persoanei*, V. Frankl face precizarea că persoana este *un individ*. Ea „este *indivizibilă* (*in dividum* – nu se divide), nu admite împărțire, *nu poate fi subdivizată, nici scindată*, este *simplă*, pentru că este *o unitate*. Nici așa-zisa schizofrenie, disocierea mintală, nu duce, ca efect, la o divizare a persoanei; chiar și cu referire la alte stări patologice *nu* se vorbește niciodată în clinica psihiatrică de *divizare de*

---

[21] G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 606.

[22] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Éd. Hachette, Paris, 1950, p. 303.

personalitate; nici chiar dacă se vorbeşte azi de „dublă conştiinţă", e vorba mai curând despre o *conştiinţă alternantă* (sau multiplă); fără îndoială, când născoceşte termenul schizofrenie, Bleuer nu avea înaintea sa imaginea unei persoane divizate, cât mai degrabă aceea de *disociere* a anumitor complexe asociative".[23]

Dacă e să ne referim la domeniul biologic, individul reprezintă o *unitate de sine stătătoare*, separată de alte unităţi şi *nu poate fi divizată* fără a nu înceta să fie ceea ce este. Ca atare, individul exprimă o noţiune mai mult *cantitativă*.[24] Când ne referim la noţiunea de *individualitate*, în afara caracterului de *unitate* (indivizibilă) este implicată şi o dimensiune *calitativă*, caracterul de *unicitate* sau *specificitate* (de *unicat*).[25] În opinia lui G.W. Allport *„principala caracteristică a omului este individualitatea* sa; el este o creaţie unică a forţelor naturii şi *nu au existat niciodată doi oameni la fel şi nici nu vor exista*; să ne amintim de amprentă, chiar şi ea este unică... individualitatea este indiciul suprem al naturii umane.[26] Din acest moment păşim mai profund în sfera axiologică a persoanei, sintetizată în formula: „persoana este *unică* şi *irepetabilă*".[27]

---

[23] Viktor E. Frankl, *Dieci tesi sulla persona*, în rev. „Attualità in logoterapia", nr. 1/1999, p. 5.

[24] Nicolae Mladin, O. Bucevschi, C. Pavel şi I. Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă, pentru institutele teologice*, vol. I, Ed. I.B.m.O., Bucureşti, 1979, p. 287–288.

[25] *Ibidem*, p. 288.

[26] Gordon W. Allport, *Structura şi dezvoltarea personalităţii*, trad. Ioana Herseni, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1991, p. 16.

[27] Rocco Carelli, *La copia: crisi della relazione e disturbi della sesualità. Un'analisi logoterapeutica*, în vol. *Logoterapia applicata – da una vita senza senso a uno senso nella vita*, a cura di Eugenio Fizzioti e Rocco Carelli, Ed. Salcom, Brezzo di Bedero (Varese), 1990, p. 110.

Astăzi se face, tot mai pregnant, deosebirea dintre *individ* și *persoană*: termenul de *persoană* este folosit în cazul omului (axiologic) care posedă libertate și dragoste și se deosebește limpede de restul *masei* de oameni, iar termenul *individ* îl caracterizează pe omul (funcțional) care rămâne o ființă biologică și își petrece întreaga viață și activitate spre satisfacerea nevoilor sale biologice și materiale, neavând nici un alt scop mai înalt în viața sa.[28] Din păcate științele umaniste, deși fac clar distincția între cele două noțiuni, în limbajul curent se detașează greu de termenul de *individ*, rămânând prea mult tributare unei mentalități statistice provenite probabil din itemii cuantificabili ai „trăsăturilor de personalitate" ale „indizivilor". În jargon: „l-am văzut pe individul, tipul ...respectiv!", termenul pare acceptabil, dar într-un limbaj psihologic sau, cu atât mai mult teologic, sună cel puțin bizar.

Ni se propun și alte noțiuni, parcă mai rezonabile decât cea de individ: *ins* și *subiect*. „*Termenul de individ* – afirmă un autor român preocupat de problematica personologică – *nu se referă în mod special la om*; individ poate fi orice animal apreciat ca unitate distinctă a speciei din care face parte, reprezentând un exemplar dintr-o categorie de ființe; *termenul cel mai adecvat, care să-l vizeze numai pe om și devenirea sa*, credem că e cel de *ins*, noțiunea de ins referindu-se numai la ființa umană; când întrebăm: „din câți inși este compus grupul vostru?" înțelegem că în discuție este un grup uman; termenul derivă din latinescul *ens, entis, entitas, entitatis*, ceea ce se traduce prin „entitate", adică „natura unui

[28] Hierotheos, mitropolit de Hafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002, p. 73.

lucru, esența sa" sau „conținut de sine stătător, esență delimitată", în cazul de față termenul vizându-l pe om ca „natură" și „vesență" în „conținutul" și în „existența" sa, în dialectica sa".[29]

De aceea, dacă e să propunem o *pastorație personalizată*, fundamentată pe o *teologie a persoanei*, trebuie să înțelegem bine aserțiunea: *„persoana crește doar purificându-se neîncetat de individul care este în ea*; astfel, *prima preocupare pedagogică* a unei educații „personalizate" stă în a „descentra" individul, pentru a-l stabili în perspectiva deschisă a persoanei".[30] Din această perspectivă, persoana se situează pe alt palier ierarhic (axiologic), față de simpla funcționalitate biologică a individului.

b. persoană

Termenul de *persoană* derivă din latinescul *persona*[31] = *mască a actorului*, confecționată în mod obișnuit din pânză, adaptată rolului personajului reprezentat: ex. *persona tragica*, *persona comica*; putea fi confecționată și din argilă, după fantezia unui olar sau din scoarță de copaci scobiți; avea sensul de rol, personaj; a-și asuma un rol.[32] Verbul *persono*, *are*, *sonui*, *sonitum* = *a răsuna* (din toate părțile), a da

---

[29] Ion Alexandrescu, *Persoană, personalitate, personaj. Insul în dinamica devenirii*, col. Humanitas, Ed. Junimea, Iași, 1988, p. 22-23.

[30] Paul Griéger, *La persona. Il destino personale. Approcio psico-personalistico*, partea 1, în rev. "Vita consacrata", Roma, nr. 1/1991 (XXVII), p. 81.

[31] Termenul pare a fi de origine *etruscă*. L. Borriello, E. Caruana, N. Suffi (a cura), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 1013.

[32] G. Guțu, *op. cit.*, p. 900.

drum glasului, a striga, a aclama este compus din prepoziția *per* = *prin* (a străbate prin ceva...) + *sono, are, sonui, sonitum* = *a suna, a răsuna*; a face să se audă, a scoate un sunet, cuvinte; uneori avea chiar sensul de *a însemna*, a avea o semnificație sau a da de gol, a trăda (a ascunde o semnificație).[33] Acest *per sonare* = *a suna prin...* viza deschizătura măștii prin care venea sunetul[34]; publicul vedea doar măștile, din spatele cărora se auzeau sunetele. Accepțiunile termenului pot fi restrânse la patru sensuri principale: a) *masca* actorului (aparența exterioară; deghizarea); b) *rolul* jucat de acesta; c) *actorul*, persoana propriu-zisă (*mea persona*), care joacă și d) *personajul* cu semnificație (în–semn/are) socială, economică, politică, juridică[35], religioasă etc.

Echivalentul grecesc al termenului este πρόσωπον = *față*, *figură*; figură artificială; *mască de teatru*, *rol*, *personaj* de teatru.[36] Căutând semnificația etimologică a termenului, prof. grec Ch. Yannaras[37], o clarifică astfel: „prepoziția πρὸς („către, spre, în direcția"), împreună cu substantivul ὤψ, care înseamnă „privire" (ὄμμα), „ochi" (ὀφθαλμός), „înfățișare", „chip" și „față" (ὄψις) formează conceptul compus

---

[33] *Ibidem*, p. 879, 1139.

[34] U. Șchiopu (coord. principal), *Dicționar enciclopedic de psihologie (P–Z)*, vol. III, Catedra de Psihologie a Universității din București, 1979, p. 50.

[35] *Ibidem*, p. 51.

[36] A. Bailly, *op. cit.*, p. 1683.

[37] Profesor de filosofie la Facultatea de științe politice din Atena, membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase, una din somitățile teologiei și filosofiei răsăritene. A făcut studii teologice și de filosofie la Atena, Bonn, Paris; este doctor al Facultății de Litere a Universității Sorbona din Paris și al Facultății de Teologie din Tesalonic.

πρὸς-ὄψιν: „am privirea, fața ațintită spre ceva, mă aflu față-n față cu cineva sau cu ceva"; cuvântul a funcționat inițial ca determinare a unei raportări directe, nemijlocite, ca determinare a unei relații".[38]

Rămânând în câmpul etimologic, consemnăm opinia unui alt autor grec, după care – pe baza mai multor cercetări – vechea gândire greacă era esențial *„a-personală"*[39] sau cel puțin nu avem de a face întru totul cu viziunea actuală asupra persoanei. Termenul πρόσωπον pare să fi desemnat inițial partea capului situată imediat „sub cutia craniană" (la Aristotel), *chipul* („ochii vorbesc"); aceasta ar fi semnificația sa anatomică; dar „cum și de ce se identifică atât de repede acest concept cu *masca* folosită în teatru? – se întreabă autorul – ce raport există între „masca" actorului și chipul omului? oare numai simplul fapt că masca aminteşte, de-o anumită manieră, adevăratul chip? *Prosopon* nu era decât o *mască*, ceva fără legătură cu adevărata *ființă*, fără un conținut ontologic.[40]

Aprofundând „biografia" noțiunii, autorul sesizează încă un sens al *măștii*: „mulțumită măștii, omul – ca actor, dar mai ales ca spectator – a dobândit un anume gust al libertății, o anumită „existență" particulară (dindărătul măștii, a culiselor existențiale s.n.), o anumită *identitate*, care îi este refuzată de armonia logică și morală a lumii în care trăiește (masca ce poate ascunde adevăratul chip! s.n.); același om a experimentat deopotrivă – prin intermediul măștii – gustul amar al urmărilor răzvrătirii sale, dar, grație aceleiași măști, el a devenit o *persoană*, fie și numai pentru un scurt moment și a aflat ce înseamnă să existe ca *entitate liberă, unică* și *irepetabilă* (ἀνεπαναλῆπτός)".[41]

---

[38] Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 21.

[39] I. Zizioulas, *op. cit.*, p. 25–26.

[40] *Ibidem*.

[41] *Ibidem*, p. 26.

De la simpla „aparență" a măștii, de-acum avem de a face cu o „interiorizare" a semnificației. După un îndelungat proces, cuvântul a ajuns în cele din urmă să însemne *nu doar ceva pe care cineva și-l pune pe față*, ci anume ceea ce îl face pe acel cineva să devină o *adevărată ființă umană* (îl *dezvăluie* în adevărata sa identitate personală).[42] De la „efectul extern", vizibil, chiar în antichitate *persona* (prosopon) a ajuns să semnifice altceva, inclusiv *actorul din spatele măștii*, respectiv adevărata reunire a calităților interne și personale, importanța persoanei de dincolo de „cortina" aparențelor.

Această semnificație devine și mai vizibilă în noțiunea de ὑπόστασις, termen ce pare preferat în spațiul de gândire teologic, îndeosebi în vremea controverselor și clarificării terminologiei trinitare[43], din primele veacuri creștine. Persoana era mai curând identificată cu semnificația celui de-al doilea termen grecesc, ὑπόστασις (suport, subiect, substanță), în această linie se înscrie și definiția clasică a lui Boețius: *persona este substantia individua rationalis naturae* (persoana este substanța individuală a naturii raționale), reluată de Toma d'Aquino, ce înțelege prin aceasta „orice individ înzestrat cu natură rațională".[44]

---

[42] Hierotheos, *op. cit.*, p. 60.

[43] Precursor al teologiei calcedoniene (Calcedon, 451) și stabilirii dogmei trinitare: *una substantia, tres personae* este Tertulian, în tratatul său *Adversus Praxean*, în care își susține și dezvoltă învățătura despre Sf. Treime, *trinitas*, termen ce apare prima dată în literatura creștină. În hristologia sa, operează cu trei termeni, deși nu încă bine definiți: *substantia* = esența (dar și natură); *status* = realitate, poziție (dar și natură) și *persona* = persoană, care desemnează, în teologia trinitară, substanța-esența Cuvântului. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Ed. I.B.M.O., București, 1984, p. 418 și 487.

[44] C. Nanni, *Persona*, în „Dizionario di scienze dell'educazione...", p. 814.

Υπόστασις, compus din υπὸ = *sub*, *dedesubt* + στάσις, -εως = acțiune de a pune început (bază, temelie), *locul pe care se fixează dar se și ridică ceva*, a se înălța; stabilitate, fixitate; atitudine; stare, poziția unei persoane în societate; acțiunea de a se ridica sau de a se opune; coloană, stâlp, statut[45], înseamnă *ceva plasat dedesubt*, acțiunea de a *suporta*, *fondul (suportul) a ceva*; *bază*, *fundament*, depozit, sediment; în sens moral, ceea ce este *în adâncul sufletului*; fundament sau subiect al unei opere, al unui discurs; desen, plan; *origine a ceva*; (filos.) *substanță*; (retor.) dezvoltarea unei idei etc.[46]

În limbajul curent, termenul s-a demonetizat, referindu-se prevalent la o anumită *ipostază*: stare sau situație în care se află cineva. În accepțiune teologică (trinitară) însă termenii de *ipostas*, *subsistență*, *persoană* (polul „fenomenal" < φαίνω = a apărea>, „aparent", „vizibil"; deopotrivă și câmp de investigație al *psihologiei*) se situează la celălalt pol („noumenal" <în limbaj kantian>, obiect de studiu al filosofiei, *ontologiei*, ca „filosofie a ființei") în raport cu *natura*, *ființa* (οὐσία = esență, substanță primară), *fisis*, *firea*. *„Ipostasul – persoana*, nu ipostaza – este modul de subsistență concretă a unei *ousii* (ființe)... el nu este identic cu ființa sau natura, dar nu e nici separat de ea, întrucât natura este însăși conținutul lui ontologic, pe care o ipostaziază și actualizează; ipostasul este cel prin care își manifestă și realizează natura potențele, intenționalitățile sau lucrările sale: este *subiectul sau purtătorul naturii*".[47]

Ne vom limita doar la distincția făcută mai sus între *ipostas* și *ființă*, pentru a nu cădea pradă unor detalieri

---

[45] A. Bailly, *op. cit.*, p. 11784, 2013, 2033.

[46] *Ibidem*, p. 2032–2033.

[47] Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Teologia dogmatică*, Ed. I.B.M.O., București, 1991, p. 122.

teologice redundante. Nu vom insista asupra amănuntelor dogmatice și modificărilor de sens ulterioare, nici pentru formularea unei definiții polisemantice, întrucât atenția noastră vizează mai curând implicațiile psihologice și pastorale concrete ce derivă din poziția privilegiată a noțiunii în prezent. De altfel s-a constatat – nu fără umor – că persoana umană nici nu poate avea o definiție științifică. Din punct de vedere științific, la disecție, nu poți recunoaște nimic care să fie calitativ diferit de ceea ce găsești la animale, diferența e doar cantitativă.[48] Cu adevărat important pentru noi este faptul că încă din adâncul de taină al pântecelui matern se plămădește *persoana. Fătul este deja o persoană*.[49] E suficient. Pe o asemenea viziune se fundamentează demersul nostru ce nu se preocupă atât de *ce anume este* persoana umană, cât de faptul că *omul este* – cel puțin potențial – *persoană* și că trebuie să se „construiască", ca atare.

Să nu uităm că numirea de *persoană* se atribuie doar *omului*, ca *ființă spirituală*. Ceea ce-i conferă specificitatea de „persoană" este tocmai spiritul, nu corpul său. Prin *spirit* înțelegem *natura rațională* și *liberă*, care are *conștiință de sine* și se determină pe sine prin *decizie personală*. Dar „persoană" nu înseamnă numai spirit, ci și „ipostas", adică unitate de sine stătătoare, un întreg care-și are centrul existenței și vieții în sine însuși. *Persoana* e, deci, *ființa spirituală ce stă în sine și de sine și formează un întreg unitar*... e un *ipostas spiritual, purtător de valori*, care *tinde să participe la lumea valorilor prin comuniune*".[50]

---

[48] Bernard Martino, *Bebelușul este o persoană. Povestea minunată a nou-născutului*, trad. Brândușa Prelipceanu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 9.

[49] *Ibidem*.

[50] N. Mladin, O. Bucevschi, C. Pavel, I. Zăgrean, *op. cit.*, p. 288–289.

Aceste „tendințe" spre valori, spre comunicarea și comuniunea cu alte persoane demonstrează că, în esența sa, *persoana* e o *realitate dinamică* în permanentă *deschidere* și *relaționare* cu cei din preajma și de Deasupra sa. Chiar dacă tindem cu ușurință să concepem și să clasificăm persoanele ca realități statice și imu(t)abile și să le etichetăm prin intermediul unor categorii sau clișee fixe, în realitate nu există în nimeni această „persoană cristalizată", condamnată să fie așa cum e.

A fi persoană înseamnă a te afla într-o continuă schimbare, într-o mișcare constantă; înseamnă *a te face persoană*. Un autor afirma că „omul este totdeauna *el însuși*, dar niciodată *același*" (E. Zubiri, 1986).[51] *Omul este o realitate plastică ce se formează în timp*. El nu este „fosilizat" în realitatea sa personală, ci este o realitate „plasmatică"[52], dinamică, aflată într-un continuu proces de creștere și transformare de sine. Acesta este, pe scurt, itinerarul ascensional al personalității.

c. personalitate

Semnificația noțiunii trebuie căutată în corelație cu cea de *persoană*. Termenul *personalitas*, din latina târzie, e îndeobște utilizat în *științele omului*: antropologie, sociologie, psihologie etc. Avem de a face cu o realitate *polisemantică*, ce poate fi definită dintr-o mulțime de unghiuri și zone de

---

[51] Juan Mari Ilarduia, *Il progetto personale. Ricerca di autenticità*, Centro editoriele Dehoniano, Bologna, 2003, p. 49.

[52] *Ibidem*.

interes specific: descriptiv, de cercetare, clinic, psiho/terapeutic, de formare psiho–pedagogică, socială, pastorală, spirituală etc. Fiind *locul de confluență* al mai multor discipline și terenul de confruntare al mai multor concepții despre om și despre lume[53], ea dobândește un orizont explicativ plurivalent, în funcție de autori sau de perspectiva de abordare. De aici și dificultatea unei definiții unice sau sintetice.

Extensiunea acestui concept pare, după unii psihologi, atât de vastă, încât ar atinge orice semnificație științifică. Am putea număra tot atâtea definiții ale *personalității* câți autori sau câte moduri de abordare există. Totuși ea poate fi de/limitată – autonomă în acest sens – ca obiect de interes specific al *psihologiei personalității*.[54] Sub orice denumire am întâlni această disciplină: *personologie*, *teoriile personalității* etc., ce vizează o multitudine de teme specific uman: *caracter*, *temperament*, *tipuri constituționale*, *trăsături* (de personalitate), *aptitudini*, *stiluri* (personale), *creativitate*, *valori* ș.a.m.d, ea relevă imensitatea unui asemenea câmp de investigație.

E îndeobște recunoscut că „încercările de definire a personalității, ca și acelea de circumscriere a conceptului, s-au lovit întotdeauna de dificultăți insurmontabile, generate, de pe de o parte, de complexitatea problemei, pe de alta, de insuficiența instrumentelor necesare abordării unui subiect care comportă o *infinitate de unghiuri* din care poate fi privit. O definiție unanim sau cel puțin larg adoptată nu este în momentul actual decât o „utopie". Personalitatea a fost și va

---

[53] S. Paluzzi, *op. cit.*, p. 93.

[54] Ermanno Ancilli e Pontificio Instituto di Spiritualità (a cura), *Dizionario enciclopedico de spiritualità*, vol. 3, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, p. 1939.

rămâne terenul de exercițiu maxim al multor discipline științifice. Cu toate că volumul informațiilor a crescut, atingând dimensiuni greu imaginabile, în ciuda progreselor realizate în metodologia exploratorie, realitatea persoanei umane rămâne încă supusă unor abordări parțiale, care nu oferă decât modele limitate".[55]

Interesul pentru studiul științific al personalității s-a născut din necesitatea de a descrie și de a interpreta diferențele individuale, geneza și organizarea lor. *Psihologia personalității* a oferit un mare număr de concepții și de teorii diferite, mulți autori au propus, chiar în interiorul aceluiași curent sau școală, descrieri și interpretări asupra naturii personalității, asupra variatelor sale componente, asupra factorilor responsabili în geneza diferențelor individuale[56], încât simpla prezentare a acestor teorii ar constitui subiect al unor volume aparte.

Ca argument, ar fi suficient să evocăm monumentala monografie a lui Calvin S. Hall și Gardner Lindzey, *Theories of Personality*, New York, 1978[57], ce sintetizează cele mai importante *teorii*, dintre care citãm: teoria psihanalitică a Lui Freud; psihologia analitică a lui Jung; teoriile psihosociale ale lui Adler, Fromm, Horney și Sullivan; personologia lui Murray; teoria organismică (Kurt Goldstein, Andras Angyal, Abraham Maslow); teoria centrată pe client

---

[55] C. Gorgos (sub redacția), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. III (M–R), Ed. Medicală, București, 1989, p. 428.

[56] G. Froggio, *Personalità*, în L. Borriello, E. Caruana, N. Suffi (a cura), *op. cit.*, p. 1013.

[57] După care a fost tradusă varianta italiană Calvin S. Hall, Gardner Lindzey *Teorie della personalità* de: Giulia Boringhieri, Luigi Frighi, Ermanno Sagittario, Maria Grazia Sassanelli, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1989, în 700 de pagini.

(C. Rogers); psihologia existențială; psihologia orientală; psihologia persoanei (Allport); psihologia constituțională (Sheldom); teoria factorială (Cattell) etc., pentru a avea o imagine sinoptică asupra complexității problematicii personologice.

O excelentă sinteză a *teoriilor personalității* o aflăm în *manualul de psihologie* al lui Silvestro Paluzzi[58], de la Universitatea Pontificală Urbaniană din Roma, dintre care citățm: teoria psihanalitică a lui Sigmund Freud (structurile de personalitate; *Es*–ul și teoria pulsiunilor; principiul plăcerii și principiul realității; *Eul* și mecanismele de apărare; Freud și dimensiunea religioasă); dezvoltările psihanalizei: Heinz Hartmann – *Psihologia Eului* și *Problema adaptării* (1939); David Rapaport – *metoda istorico-reconstructivă* în relația terapeutică; Anna Freud – *Eul și mecanismele de apărare* (1936); *optica psihanalitică în psihologia infantilă*; René Spitz – importanța *relației mamă-copil*; Margaret Mahler – *observații clinice* ale unor experiențe infantile; Erik Erikson – *ciclurile vieții*; *stadiile psihosociale*; Melanie Klein – *analiza infantilă*; Wilfred Bion – *psihologia grupurilor* (1961); Donald Winnicott – aspectul *relațional* în dezvoltarea copilului; John Bowlby – noțiunea de *atașament*; Heinz Kohut – elaborarea unei *teorii a Sinelui* și analiza *tulburărilor narcisice de personalitate*; psihanaliza socială: Karen Horney – *comportamentul nevrotic*, *angoasa de bază*; Erich Fromm – *procesul de individuație*; *nevoia de transcendență* (dimensiunea religioasă); *inconștientul social* etc.; Harry Stack Sullivan – *psihologia interpersonală*; psihologia

[58] Specializat în *psihologie clinică* și *psihoterapie* pe lângă Școala de Specializare a Universității „La Sapienza" din Roma și *profesor de psihologie* la Universitatea Pontificală Urbaniană și la Facultatea Pontificală de Științele Educației „Auxilium", ambele în Roma.

analitică a lui Carl Gustav Jung (*arhetipurile*, procesul de individuație, *dimensiunea religioasă*); psihologia individuală a lui Alfred Adler (*sentimentul de inferioritate*, stadiile psihoterapiei individuale); psihoterapia fenomenologică: Karl Jaspers – orientarea fenomenologică în câmpul experienței psihiatrice individuale; Eugene Minkowski – unul din fondatorii *psihopatologiei fenomenologice*; Ludwig Biswanger – *Daseinsanalyse*; psihologia umanistă: Carl Rogers – *terapia centrată pe client*; Abraham Maslow – *teoria motivației*; Viktor Frankl – *logoterapie* și *analiza existențială*; psihologia „trăsăturilor": GordonW. Allport – principalul exponent al „teoriei trăsăturilor" (de personalitate); dimensiunea religioasă; Henry Murray – autorul termenului de *„personologie"*; *teorie a motivației*: trebuințe *viscerogene* (12) și *psihogene* (27); Raymond Cattell – *analiza factorială* (tehnica statistică); Hans Eysenck – „factorialist"; încercarea de a extinde sfera tulburărilor nevrotice la paradigma stimul-răspuns; modelul dimensional al celor patru temperamente; cei cinci „Mari Factori"; psihoterapia comportamentală (Behavior Terapy); dezvoltările psihoterapiei comportamentale: psihoterapia cognitiv-comportamentală (G.A. Kelly, A. Ellis, A.T. Beck: anticipatori ai psihoterapiei cognitive); psihoterapia cognitivă: principii fundamentale; obiectivele psihoterapiei cognitive; psihoterapia cognitiv-rațională și cognitiv-constructivistă etc.; modelul bio-psiho-social; alte abordări psihoterapeutice: Analiza Tranzacțională, Bioenergetica, Psihoterapia familiei, Terapia Gestalt etc.[59] Redundanța intenționată a datelor prezentate vrea să pună în lumină varietatea miriapodică a posibilităților de abordare a subiectului, precum și dificultatea definirii noțiunii.

[59] *Op. cit.*, p. 93–160.

Etapa de debut a *Psihologiei personalității*, ca disciplină autonomă, poate fi considerată anii '20, deodată cu *primul curs de psihologie a persoanei*, ținut din 1922 de G.W. Allport (+ 1967), profesor la Universitatea Harvard, și având drept „certificat de a naștere" propriu-zis: primul și cel mai de seamă tratat al vremii de *psihologia persoanei* al aceluiași autor, din 1937.[60]

Autorul a fost unul dintre cei mai cunoscuți teoreticieni în domeniul trăsăturilor de personalitate. Din perspectiva sa, *trăsăturile de personalitate* constituie elementele fundamentale pe care se bazează organizarea personalității. El a stabilit și o distincție între trăsăturile comune și dispozițiile personale, *trăsăturile comune* fiind acele dimensiuni în raport cu care indivizii pot fi comparați între ei, iar *dispozițiile personale*, cele ce se referă la amprenta sau configurarea unică a acelor trăsături în cazul unei persoane. De asemenea, consideră că dispozițiile personale sunt organizate ierarhic: *dispoziții cardinale* – o singură dispoziție dominantă care virtual influențează toate aspectele comportamentului (ex. la maica Tereza – altruismul); *dispoziții centrale* – tendințe tot generale, dar mai puțin pătrunzătoare (fiecare avem între 5–10 dispoziții centrale); *dispoziții secundare* – interese și tendințe mult mai specifice și mult mai restrânse (ex. preferința pentru un gen de haine).[61]

Autorul american exprimă, cât se poate de inspirat, dificultatea definirii noțiunii: „se pare că toată lumea știe ce este *personalitatea*, dar nimeni nu poate să descrie precis: *sute de definiții* sunt disponibile".[62] Probabil că a avea

---

[60] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană. Aspectul ei bio-psiho-social și cultural*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 25.

[61] Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith, Daryl J. Bem, *Introducere în psihologie*, trad. Leonard P. Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliță, Ed. Tehnică, București, 2002, p. 615–616.

[62] G. W. Allport, *op. cit.*, p. 34.

pretenția unei definiții unice sau a epuizării unui asemenea subiect ar fi un proiect „babilonian", la fel de temerar (dacă nu cumva arogant sau chiar „inconștient") ca acela de a epuiza subiectul *Om*, „marele necunoscut"[63], în complexitatea și unicitatea lui în universul creat. Totuși, fără a intra în panica imposibilității definirii sau a obsesiei unei definiri reducționiste sau scolastice de tip: „personalitatea este..." sau „... nu este decât", vom încerca să delimităm, altfel spus să *definim* sfera noțiunii, potrivit unor indicii disponibile în momentul de față.

După Allport, definițiile pot fi grupate în *trei* categorii: prin *efect extern*, prin *structură internă* și *pozitiviste*. Din prima categorie fac parte cei care împărtășesc o viziune de tip *sociologic* sau „*exterioară*" asupra personalității. Definițiile lor se bazează pe „*efectul extern*" produs de societate asupra individului și invers.

Alții definesc personalitatea din perspectivă „*structurală*, „*internă*", ca: „sumă a tuturor dispozițiilor înnăscute, impulsurilor, tendințelor, dorințelor și instinctelor biologice înnăscute ale individului, precum și a dispozițiilor și tendințelor dobândite prin experiență".[64] O asemenea viziune ar fi acceptabilă, în opinia autorului nostru, pentru cei care ar concepe personalitatea într-o optică de tipul *omnibus* sau „sac de cârpe".[65] În același registru de tip „structuralist" se înscriu și următoarele definiții: „personalitatea este întreaga organizare mentală a ființei umane în orice stadiu al dezvoltării sale; ea îmbrățișează fiecare aspect al caracterului uman: intelect, temperament, abilitate, moralitate și fiecare

---

[63] În acest sens vezi Dr. Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*, Libraire Plon, Paris, 1935.

[64] Gordon W. Allport, *op. cit.*, p. 34.

[65] *Ibidem*.

atitudine care s-a format în cursul vieții cuiva" sau: „personalitatea este ansamblul organizat al proceselor și stărilor psihologice aparținând individului"[66], de care Allport de asemenea nu se lasă prea încântat.

Cât privește a treia categorie de definiții, de tip *pozitivist*, ele pornesc tot de la considerente de ordin „exterior", de la „efectul extern": în asemenea viziune, personalitatea nu e ceea ce *are* cineva, ci este percepția altcuiva asupra lui, în acest caz, a omului de știință.[67]

În finalul acestor opinii, Allport încearcă propria sa definiție: „personalitatea este *organizarea dinamică* în cadrul individului a acelor sisteme psihofizice care determină gândirea și comportamentul său caracteristic".[68]

Nu am dori să intrăm în detalii critice. Putem împărtăși, cu autorul nostru, ideea că „nu există definiții corecte sau incorecte; definiția este dată din perspectiva, unghiul, în care e privită realitatea respectivă"[69], cum de altfel arătam și mai sus. Bineînțeles că o definiție de tip *sociologic* sau *psihologic* sau chiar și *pozitivist* sunt corecte din orizontul explicativ respectiv, câtă vreme nu exclud alte perspective de abordare. Greșită poate fi însă o abordare unilaterală, reducționistă sau exclusivistă asupra unei problematici de o amplitudine unanim recunoscută.

Nu putem accepta reducționismul unor viziuni ce restrâng personalitatea la dimensiunea ei orizontală: *psihologică* sau *sociologică*. Din punctul nostru de vedere, *personalitatea* – inseparabilă de noțiunea de *persoană*, ca

---

[66] *Ibidem*, p. 38.
[67] *Ibidem*, p. 39.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibidem*, p. 40.

tot unitar bio–psiho–spiritul (noetică) – nu poate fi privită decât la încrucişarea transcendentului cu imanentul, a orizontalului cu verticalul. După cum omul nu poate fi definit exclusiv din perspectivă biologică, psihologică sau sociologică, personalitatea umană nu poate fi redusă la vreuna din aceste dimensiuni. Ea înseamnă şi parte şi totalitate a acestora, dar şi ceva „dincolo de" ele, ce nu cade sub incidenţa empiricului. Pe de altă parte suntem conştienţi că un punct de vedere *meta–ştiinţific* (nu anti–ştiinţific) ar fi greu digerabil din perspectiva ştiinţelor umane actuale, puternic impregnate de spiritul pozitivist şi empirist.

Limitându-ne la nivelul acestor simple observaţii, fără a ne hazarda în polemici nonconstructive, redăm definiţia propusă de *Dicţionarul de psihologie* Larousse: „*personalitatea* este elementul stabil al conduitei unei persoane; ceea ce o caracterizează şi o diferenţiază de o altă persoană".[70] În mod asemănător, personalitatea e prezentată ca „un ansamblu de trăsături morale şi intelectuale, de însuşiri şi aptitudini sau defecte care caracterizează *modul propriu de a fi al unei persoane*, *individualitatea* ei comparativ cu alte persoane".[71] Din aceste definiţii reţinem, pe de o parte, că fiecare persoană îşi are propriile sale *particularităţi*, ce-l fac *unic* şi *irepetabil*, şi a căror totalitate „determină" personalitatea, pe de altă parte că fiecare om e *asemănător* cu ceilalţi semeni. Fiecare persoană este şi asemănătoare altei persoane, dar şi o *unicitate*, prin amprenta unică (personală) a trăirilor sale.

Acel „element *stabil*" nu trebuie însă să-l interpretăm ca un element *static*, ci ca o *realitate dinamică*, în continuă

---

[70] N. Sillamy, *Dicţionar de psihologie*, Ed. Larousse – Univers Enciclopedic, trad. dr. Leonard Gavriliu, Bucureşti, 1996, p. 231.

[71] C. Gorgos (sub redacţia), *op. cit.*, vol. III (M–R), 1989, p. 428.

transformare şi *devenire*. „Pe când „persoana" unui individ – susţine un autor italian – rămâne aceeaşi, „personalitatea" lui se schimbă după fazele de dezvoltare: ca *persoană*, fiecare din noi este cel care era când s-a născut; suntem aceeaşi persoană, esenţial, neschimbată. Ca *personalitate* însă fiecare din noi e puternic evoluat, până într-acolo încât, din punct de vedere biologic, nu a mai rămas nimic din ceea ce eram în primele luni de viaţă. Aceasta e straniu şi misterios în acelaşi timp: *personalitatea umană se dezvoltă, se adaptează, se formează şi transformă şi totuşi rămâne aceeaşi*, cel puţin într-un anumit sens".[72]

Personalitatea nu trebuie concepută ca o structură inertă, statică, ci ca un ansamblu de energii interdependente şi orientate către dezvoltarea posibilităţilor lor.[73] Dacă persoana „desemnează *organizarea unitar-dinamică* a celor mai reprezentative trăsături ale insului dezvoltat plenar şi întregit, *nivelul suprem de sinteză al existenţei psihice...*, imaginea sau marca maximei individualizări, a caracterului de unicitate ireductibilă şi irepetabilă a fiinţei-om..., centru activ de *noutate* şi *valoare*"[74] e de la sine înţeles că personalitatea nu poate fi abordată decât în corelaţie cu ceea ce este persoana.

Cu alte cuvinte: *„personalitatea constă în ceea ce este omul efectiv"* (Allport).[75] În momentul în care vom avea răspunsul la întrebarea psalmistului *„Ce este omul* că-Ţi aminteşti de el?! Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?!" (Psalmul 8,4) – acest

---

[72] Roberto Zavalloni, *Psicologia pastorale*, Ed. Marietti, Roma, 1965, p. 33–34.

[73] E. Ancilli e Pontificio Instituto di Spiritualità (a cura), *op. cit.*, p. 1941.

[74] Eduard Pamfil şi Doru Ogodescu, *Persoană şi devenire. Eseu de antropologie*, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 14.

[75] C.S. Hall, G. Lindzey, *op. cit.*, p. 27.

produs „unicat" plămădit de „mâinile" lui Dumnezeu! – vom şti cu certitudine ce înseamnă *personalitatea.*

În ceea ce ne priveşte, dincolo de tentativele de definire teoretică a noţiunii, ne interesează perspectiva psihoterapeutică şi pastorală practică, sintetizată în formula: „*personalitate* înseamnă ceea ce fac eu din/cu *persoana* mea" şi care sunt modalităţile concrete de realizare a acestui demers. În mod paradoxal, acest fapt ne descoperă exact perspectiva inversă: rolul *activ* al persoanei în propria-i devenire şi „personalizare". În ultimă instanţă cel mai „apăsat" cuvânt de spus – dincolo de ereditate, mediu, influenţe sociale etc. – îl are *persoana*, cu tot ceea ce intră în definiţia ei: spiritualitate, libertate, responsabilitate, conştii(e)ţă, maturitate, autenticitate, demnitate personală, stimă de sine etc. în realizarea propriei vocaţii: de „întruchipare" (asemănare cu..., reflectare) tot mai fidelă a „Imaginii" arhetipale.

3. Persoana umană – unitate şi totalitate bio–psiho–spirituală (noetică)

Rămânând încă în sfera unor consideraţii teoretice, am dori să subliniem această interrelaţie (interdependenţă) strânsă între cele trei *niveluri de referinţă* ale persoanei. Nu vrem să lăsăm a se înţelege că am fi adepţii unei viziuni *trihotomiste*, de tip: *corp*, *suflet*, *spirit*, respectiv trei „lumi" sau trei „componente" ale persoanei. Nu intrăm în consideraţii de natură „structuralistă" sau pe „câmpul de bătălie" a celor două perspective cosmologice *polare*: evoluţionism – creaţionism; materialism – spiritualism; raţionalism – credinţă etc.

Ne referim efectiv la realitatea numită *persoană*, ca parte și întreg, în care putem distinge aceste trei niveluri ontologice fundamentale: *biologic*, *psihologic* și *spiritual*[76], ce se manifestă în mod unitar și continuu în istoria dezvoltării personale. Persoana poate fi definită, din acest punct de vedere, ca o *unitate și totalitate bio–psiho–noetică*, întrucât nu putem nici o clipă să separăm – cu toate că le putem distinge una de alta – dimensiunea *corporală*, de cea *psihologică* și de cea *spirituală*. Din punct de vedere *clinic*, afecțiunile la orice nivel – corporal, psihic sau spiritual – produc dereglări ale întregii dinamicii personale.

Observăm că pe cât „urcăm" scara trebuințelor umane, dincolo de *necesitate* și de biologic sau de *determinările* psihologice, persoana se „umanizează", se „personalizează", se „rafinează" (subtilizează), respectiv se *spiritualizează* din ce în ce mai mult, pe măsura autotranscenderii și deschiderii către un alt orizont existențial dinamic și viu, încărcat de valori, sens și finalitate diurnă. Valorile iau locul „trebuințelor", ca în final însăși valorile umane să fie completate, la persoanele religioase, de valori spirituale mai înalte, ce conduc persoana înspre Sensul ei ontologic.

* * *

Mai întâi ne vom opri asupra unor aspecte ce țin de nivelul *corporal*. Nu putem nega faptul că și *corporalitatea* face parte din definiția persoanei, însă ar fi o greșeală să reducem persoana(litatea) la nivelul unor *biotipuri* (tipologii somatice), ca în primele încercări de definire a persoanei.

Reținem din aceste interpretări *„fizionomiste"* legătura

[76] În general viziunile *trinitare* fac trimitere la cele trei „câmpuri" *orizontale* ale existenței: *biologic*, *psihologic* și *social*. Noi avem în atenție și dimensiunea existențială *verticală* a persoanei.

subtilă între caracteristicile corporale ale persoanei şi trăsăturile psihologice predilecte uneia sau altei constituţii somatice.

În cele ce urmează vom prezenta câteva din cele mai cunoscute *tipologii constituţionale* ce au apărut în dezvoltarea studiului persoanei(lităţii):

a. Hipocrate

Rădăcinile preocupărilor morfo-psihologice trebuie căutate încă în antichitate. Deja de pe la anul 400 î. Hr., cunoscutul „părinte al medicinei", descria patru tipuri fundamentale de personalitate, asociate cu cele *patru umori* ale organismului, ceea ce azi cunoaştem sub denumirea de cele *patru temperamente*, respectiv:

1. *tipul melancolic* (*depresiv*), datorat unui exces de *bilă neagră*;
2. *tipul coleric* (*iritabil*), generat de excesul de *bilă galbenă*;
3. *tipul sangvinic* (*optimist*) se datorează excesului de *sânge* şi
4. *tipul flegmatic* (*calm, stabil*) se datorează excesului de *flegmă*.[77]

[77] R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D. J. Bem, *op. cit.*, p. 614.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

b. şcoala franceză

Printre cei mai cunoscuţi reprezentanţi ai „şcolii franceze de morfo-fizio-psihologie" se numără Rostan, 1886, Manouvrier, 1902, Sigaud şi Mc Auliffe, 1914.[78] Figura cea mai semnificativă e considerat Mc Auliffe, deşi tipologia sa se inspiră din cea a lui Sigaud.[79]

În opinia lui Sigaud, creşterea şi dezvoltarea organismului depinde de mediul în care trăieşte omul, de *funcţiile* pe care i le oferă sau i le impune mediul. Acestea sunt: *respiraţia, digestia, forţa musculară* şi *activitatea creierului*. Pe baza predominanţei uneia din aceste funcţii – în corelaţie cu viziunea hipocratică – autorul distinge *patru* tipuri somatice fundamentale: 1. *tipul respirator* (bilios); 2. *tipul digestiv* (limfatic) – cu înclinaţii *ciclotimice*[80]; 3. *tipul muscular* (sanguin) – *schizotimic* şi 4. *tipul cerebral* (nervos).[81]

Descriptiv, ele arată astfel:

1. Tipul respirator – corp svelt, faţa mai mult lungă decât lată, nasul lung, gâtul lung, liber, pieptul şi spatele drepte şi membrele lungi; e afectiv polar, egoist, dar totodată capabil de compasiune.

2. Tipul digestiv – cu obrazul plin, maxilare largi, profil moale, gât scurt, piept mai turtit, abdomen mare, predispoziţii spre îngrăşare şi musculatură moale; sufleteşte deschis, practic, sensibil, bun, trăieşte în mediul său apropiat

---

[78] Alexandru Olaru, *Introducere în psihiatria practică*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1990, p. 266.

[79] N. Mărgineanu, *op. cit.*, p. 392.

[80] I. Brucăr, *Psihologie*, Ed. de stat, f.l., 1947, p. 328.

[81] A. Olaru, *op. cit.*, p. 266.

în care se şi pierde.

3. Tipul muscular – faţa pătrată şi egal proporţionată, sprâncene drepte, profil abrupt, piept bombat, umeri laţi, desen bine conturat al muşchilor braţului şi abdomenului; mai mult înclinat spre activitate, spre o specialitate, are rezultate, lucrează conştient, e mai mult egoist.

4. Tipul cerebral – capul mare, de obicei rotund, fruntea proeminentă, omoplaţii ieşiţi în afară, corp în general delicat şi oarecum rămas puţin dezvoltat; apare ca un tip diferenţial, chibzuit.[82]

Încercând o apropiere de Kretschmer şi Pende, Mc Auliffe preia această tipologie, restructurând-o în două categorii: 1. *tipuri regulate* (eugenetice) şi 2. *tipuri neregulate* (neeugenetice), pe acestea din urmă subîmpărţindu-le, pe baza structurii feţei, în alte două categorii: 1. *tipuri plate* şi 2. *tipuri rotunde*.[83]

c. şcoala germană

Ernest Kretschmer (1888-1964)[84] este autorul celei mai cunoscute şi acceptate tipologii, elaborată pe baza studiului

---

[82] I. Brucăr, *op. cit.*, p. 329–331.

[83] N. Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, p. 393.

[84] Psihiatru şi psiholog german, fondator de şcoală, prin intermediul căruia *psihologia constituţională* intră în faza ei modernă; a făcut întâi studii de filozofie la Tübingen, timp de 2 ani, apoi de medicină la München, unde a fost puternic influenţat de E. Kraepelin; a continuat la Hamburg; după finalizarea studiilor a lucrat la Universitatea din Tübingen (1913-1926), apoi ca profesor de neurologie la Universitatea din Marburg-am-Lahn (1926-1946), după care se reîntoarce la Tübingen; Kretschmer este şi autorul conceptul de *delir senzitiv de relaţie*, care-i poartă numele, introdus în 1918; e renumit prin studiile sale în domeniul constituţiei şi aptitudinilor. C. Gorgos (sub redacţia), *op. cit.*, vol. 2 (E–L), 1988, p. 1008 şi U. Şchiopu (coord.), *Dicţionar de psihologie*, p. 408.

a 260 bolnavi mintal – *psihoză maniaco-depresivă* şi *schizofrenie* –, pe care i-a supus unor măsurători antropometrice foarte riguroase. Spre deosebire de alţi tipologi ce i-au precedat, la Kretschmer centrul de greutate cade pe legătura dintre *soma* şi *psyché*, demonstrând că tipurile somatice au corespondenţă şi pe linie psihologică, punând astfel bazele unei tipologii biopsihologică.

Rezultatele îndelungatelor sale observaţii clinice le-a publicat în volumul intitulat: *Körperbau und Charakter* (*Structura corpului şi caracterul*), Springer-Verlag, 1942 şi constau, în esenţă, în afirmarea unei legături strânse (interdependenţe) între *cele două boli* mintale distinse de Kraepelin – amintite mai sus – şi *constituţia corporală* (care în fapt nu conţin nimic morbid), în sensul că persoanele cu constituţie *picnică* se îmbolnăvesc cu precădere de psihoza maniaco-depresivă (numită şi *„nebunie circulară"* – ciclo–timică – succesiunea celor două pusee: *maniacal* şi *depresiv*), iar *astenicii* de schizofrenie (gr. *schizein* = a despărţi, a separa; *phren* = spirit, minte). Concluziile sale au provocat mare vâlvă, fiind ulterior verificate şi confirmate de un mare număr de cercetători.[85]

Pe baza observaţiilor efectuate, psihiatrul german descrie *trei* tipuri morfologice principale şi unul secundar:

1. Tipul leptosom (gr. *leptos* = slab, fin, delicat, subţire; *soma* = corp) sau *astenic* (gr. *a–sthenis* = fără: forţă, vlagă, putere, valoare). „Oamenii *astenici* – spune autorul – au un trunchi cilindric (constituţie verticală), un spaţiu toracic strâmt şi lungit, iar umerii apropiaţi; extremităţile şi gâtul apar mai degrabă prelungite; oasele, muşchii şi pielea sunt subţiri, mici şi slabe; capul e mic, rotund şi puţin lungit;

[85] N. Mărgineanu, *op. cit.*, p. 405–407.

nasul, lung și ascuțit, contrastează cu maxilarul inferior, care e mai degrabă hipoplazic, ceea ce face ca bărbia să pară intrată, gata oarecum de fugă, dând omului un profil unghiular...; conturul frontal al feței se apropie... de forma ovală adunată; pielea astenicilor are adeseori o culoare pală, părul și sprâncenele sunt din abundență, solid plantate și persistă timp îndelungat, în vreme ce în restul corpului sistemul păros e în general puțin dezvoltat; întâlnim adeseori în structura corporală bărbați cu trăsături eunucoide, ca lungimea exagerată a extremităților, bazin nespus de mare etc.; se observă, de asemenea, trăsături feminine la bărbați, trăsături masculine și lipsă de dezvoltare normală a organelor genitale la femei; foarte mult se observă trăsături hipoplazice, de lipsă de dezvoltare, ca talie mică, o stare de regresiune a corpului în întregime sau a unor părți, în special a feței, care prezintă un profil aproape drept, puțin dezvoltat, cu un nas mic, obtuz, puțin reliefat".[86] Într-o descriere sumară, el apare astfel: corp alungit și slab, cu greutate inferioară raportat la înălțime, mâinile și picioarele mai lungi și subțiri, sistem osteo–muscular firav.[87] Structura corporală (habitusul) astenică corespunde temperamentului *schizotim*, fiind predispus spre schizofrenie.[88]

2. Tipul picnic (gr. *pyknos* = des, stufos, îndesat) – cu constituție orizontală –, caracterizat „înspre mijlocul vieții", printr-o „structură corporală scundă, bondoacă și îndesată, o față rotundă, bine umplută și un ten mai degrabă proaspăt; sistem osos plăpând, slăbuț, musculatura moale, iar fața, gâtul și trunchiul sunt acoperite de un strat gros de grăsimi; capul,

[86] Apud N. Mărgineanu, *ibidem*, p. 387–388.
[87] I. Radu (coord.), *op. cit.*, p. 309.
[88] A. Olaru, *op. cit.*, p. 267.

pieptul şi abdomenul sunt largi, umerii apropiaţi, ceea ce dă trunchiului forma generală a unui *butoi*; în cazurile tipice, cutia craniană e joasă, vârful ei prezintă contururi plate, în vreme ce partea occipitală este rotunjită; faţa moale, largă şi rotundă, cu proporţii verticale, armonioase, mijlocii; diferitele sale părţi sunt bine formate, profilul este moale... un nas cărnos; conturul frontal al feţei... are o formă asemănătoare cu un pentagon plat sau cu o pajură mare; în general picnicii au părul suplu, fin, puţin numeros, cu o tendinţă puternică spre chelie precoce, în vreme ce barba şi părul de pe corp sunt destul de abundente".[89] Pe scurt, picnicul prezintă o siluetă de statură mijlocie, exces ponderal – în limbaj uzual e „mic şi îndesat" – faţa plină, mâini şi picioare scurte, abdomenul şi toracele bine dezvoltate, gâtul mai scurt.[90] În plan *psihologic*, prezintă caracteristici *ciclotimice*: alternanţă între hiperactivitate, euforie şi depresie, atonie, având o predispoziţie spre psihoza maniaco-depresivă. *Clinic*, 64% din maniaco-depresivi sunt de biotipologie picnică. E tipul corespunzător *brevilinului* din clasificarea lui Pende, combinaţiei între digestiv şi muscular din tipologia lui Sigaud şi *endomorfului* descris de Sheldon[91], cum se va vedea mai încolo.

3. Tipul atletic este bine proporţionat fizic, cu toracele şi musculatura bine dezvoltate.[92] Se caracterizează printr-o „dezvoltare pregnantă a scheletului osos şi a musculaturii, de statură medie sau peste medie, cu umeri largi şi puternici, torace masiv; gâtul degajat şi solid, capul puternic;

---

[89] Apud N. Mărgineanu, *op. cit.* 386–387.

[90] I. Radu (coordonator), *Introducere în psihologia contemporană*, Ed. Sincron, Cluj, 1991, p. 309.

[91] C. Gorgos (sub red.), *op. cit.*, vol. III, p. 566.

[92] I. Radu (coord.), *op. cit.*, p. 309.

structură osoasă grea, mai ales la membrele inferioare şi la clavicule; musculatura reliefată pregnant; ţesut adipos moderat".[93] „Tipul atletic masculin se recunoaşte printr-o puternică dezvoltare a scheletului, a musculaturii şi chiar a pielii... Un om de statură medie sau înaltă, cu spate lat, cu torace puternic, cu abdomen solid şi un bust care se subţiază în partea de jos, aşa încât bazinul şi gambele par uneori aproape subţiri în comparaţie cu măsura membrelor superioare".[94] Cât priveşte aspectul *psihologic*, Kretschmer „vorbeşte despre temperamentul ixotim sau „vâscos" al atleticului, caracterizat printr-o puternică tendinţă de perseverare, reacţii motrice lente şi greoaie, imaginaţie scăzută, tenacitate, aderenţă, rigiditate, mobilitate mică; trăsătura dominantă este *vâscozitatea*".[95] Corespunde temperamentului *vâscos*, *epileptoid* sau *enechetic*, fiind predispus la *schizofrenie* şi, poate, la *epilepsie*.[96] Tipologic, poate fi suprapus *mezomorfului* descris de Sheldon.

În afara acestor 3 tipuri somatopsihice, Kretschmer mai descrie un tip secundar: „*displastic special*, dizarmonic, de etiologie endocrină" – o categorie de subiecţi la care găsim aspecte totalmente diforme de structură fizică, „rari, surprinzători şi urâţi"[97], „eunucoizi cu talie mare sau fătălăi", caracterizaţi prin „statură şi craniu în turn, obezi, pluriglandulari, masculinism, hipoplazii, infantilisme, predispuşi la *schizofrenie*".[98]

---

[93] C. Gorgos (sub redacţia), *op. cit.*, vol. I (A–D), 1987, p. 327.
[94] C. S. Hall, G. Lindzey, *op. cit.*, p. 466.
[95] C. Gorgos (sub red.), *op. cit.*, vol. I (A–D), 1987, p. 327.
[96] A. Olaru, *op. cit.*, p. 267.
[97] C. S. Hall, G. Lindzey, *op. cit.*, p. 466.
[98] *Ibidem*.

d. şcoala americană

Cea mai semnificativă tipologie constituţională americană – după Bryant (1913), Mills (1917), Stockard (1923) şi Bean (1923) – este cea prezentată de W.H. Sheldon[99], în *trei* somatotipuri:

1. tipul endomorf – „visceral", moale şi rotund – *picnic*; caracteristici psihologice: plăcut, sociabil, afabil, iubitor de comodităţi, de spectacole şi de tovărăşie, curios şi tolerant, satisfăcut de sine însuşi, ataşat de familie şi de *trecut*;

2. tipul mezomorf – sistem muscular şi cardiovascular bine dezvoltate – *atletic*; puternic, energic, dur, curajos, combativ şi chiar agresiv, iubitor de aventură şi de excitaţii, cu tendinţe dominatoare, trăind mai ales în *prezent*;

3. tipul ectomorf – slab şi înalt; sistem nervos dezvoltat şi sensibil; – *leptosom*; slăbănog şi fragil, cu mişcări

[99] William H. Sheldon (1899–1977), născut în Warwick, în Rhode Island, Statele Unite; după studii la Brown University, în Rhode Island, şi la Universităţile din Colorado şi Chicago, unde termină studiile de psihologie, în 1926 şi cele de medicină, în 1933, va fi asistent de psihologie pe lângă Universitatea din Chicago şi Northwestern University, apoi la Universitatea din Wisconsin; obţinând o bursă de studii bienală, care-i permite să studieze psihiatria în Europa, îşi petrece marea parte a acestor doi ani la Zürich cu C.G. Jung, dar şi în preajma lui Freud şi Kretschmer; reîntors în S.U.A., în 1936, devine profesor de psihologie la Universitatea din Chicago; în 1938 se transferă, pentru câţiva ani, la Harvard University; după război, la care participă, Sheldon acceptă în 1947 funcţia de director al Constitution Laboratory de medicină al Universităţii Columbia din New York, unde va continua munca începută de predecesorul său George Draper, un pionier al medicinei constituţionale, preocupându-se activ de relaţia dintre bolile organice şi structura fizică. C. S. Hall, G. Lindzey, *op. cit.*, p. 468.

dizarmonice, dar cu reacţii fiziologice vii, sensibil la durere, retras, iubitor de singurătate temător, introvertit şi poate egoist, artistic, aşteaptă fericirea în *viitor*.[100]

e. şcoala italiană

Din această şcoală reţinem două figuri proeminente: G. Viola, 1909, care pune bazele tipologiei ştiinţifice, fiind, după câte se pare, singurul *statistician* dintre biotipologii fondatori[101] şi N. Pende, 1927. Biotipologia lui Pende s-a bucurat de o largă popularitate, fiind considerată a doua ca importanţă după tipologia lui Kretschmer. El diferenţiază *patru* tipuri constituţionale, pe *criteriul metabolic* şi *endocrin*:

1. Tipul longilin stenic – cu un temperament hipertiroidian armonic sau hipertiroidian şi hiperpituitar în acelaşi timp; tipul uman puternic şi armonic;

2. Tipul longilin astenic – cu o varietate hiposuprarenală şi alta hipogenitală; funcţiunea endocrină hipofizară şi pancreatică exagerată; longilinii (stenici = energici; astenici = nervoşi) sunt predispuşi spre *schizofrenie*;

3. Tipul brevilin stenic – domină temperamentul hipergenital şi hipersuprarenal;

4. Tipul brevilin astenic – domină insuficienţa tiroidiană sau insuficienţa hipofizară, cu o relativă insuficienţă

---

[100] Andrei Athanasiu, *Tratat de psihologie medicală*, Ed. Oscar Print, Bucureşti, 1998, p. 122 şi R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D. J. Bem, *op. cit.*, p. 614.

[101] N. Mărgineanu, *op. cit.*, p. 394–3395.

suprarenală; brevilinii (stenici = euforici; astenici = depresivi) sunt predispuşi spre psihoza maniaco-depresivă.[102]

Aceste tipologii, reflectă interrelaţia şi importanţa acestei „perihoreze" continue între *corporalitate* şi *viaţa interioară* a persoanei. Dar să nu uităm că acest „schimb" nu se rezumă la sensibilitatea (predispoziţia) spre o anumită boală psihică a unei anumite tipologii somatice. Cercetările de psihofiziologie, neurologie, medicină psihosomatică etc. pun în atenţie tot mai pregnant legătura indisolubilă dintre mecanismele fiziologice şi procesele, fenomenele şi trăirile psihice şi invers. Această *dihotomie*: corp – psihic e văzută în unitatea şi reciprocitatea acestui „schimb" permanent între cele două niveluri ontologice ale persoanei.

Ar fi o greşeală să negăm influenţa, interferenţa şi interdependenţa dintre planul *somatic* şi cel *psihologic* şi, de ce nu, cu cel *noetic*. Aceasta, bineînţeles, fără a cădea într-un determinism exagerat ce „bântuie" încă „curţile" multor orientări (psiho)fiziologiste. Dependenţa reciprocă între viaţa psihică şi fenomenele fiziologice se verifică pe întreg parcursul vieţii. Organismul este *suportul biologic* (anatomic, fiziologic, biochimic, biofizic etc.), material, al *structurii psihice a personalităţii*; omul se naşte ca *organism* (ca entitate biologică) şi devine *personalitate*[103] (entitate psiho–socio–noetică).

Nu ne putem exprima de maniera: „persoana(litatea) nu este decât...". Ba da: este şi corp, şi psihic, şi social, şi spiritual, toate acestea, în unitatea şi specificitatea lor structurală şi funcţională, dinamică, constituind totalitatea numită Om. Nu putem împărtăşi, în schimb, o viziune reducţionistă,

---

[102] *Ibidem*, p. 390 şi A. Olaru, *op. cit.*, p. 270.

[103] I. Radu (coord.), *op. cit.*, p. 51.

unilaterală, ce limitează şi „parcelează", ce reduce persoana la aspectul ei fiziologic (*biologism*), psihologic (*psihologism*), social (*sociologism*) sau chiar spiritual (*idealismul spiritualist* ce neagă dimensiunea materială, corporală a personalităţii). Omul e un tot unitar, ce poate fi abordat din mai multe unghiuri de interes ştiinţific sau duhovnicesc, dar nicidecum nu se reduce la una din aceste perspective ce-l definesc, dar nu epuizează în exclusivitate misterul persoanei.

Când ne referim la *corporalitate*, interesul nostru nu se focalizează atât asupra tipologiei fizice de apartenenţă, cât îndeosebi asupra relevanţei psihologice a *componentei somatice* asupra personalităţii şi invers. Avem în atenţie întreaga dimensiune corporală a persoanei: organism, sistem endocrin, sistem nervos, sexualitate, sănătate fizică sau existenţa unor infirmităţi fizice etc. Nu putem nega sau ignora funcţiile biologice, fiziologice, neuronale, sistemele: nervos, hormonal, circulator etc. ce-şi aduc din plin aportul în creionarea şi chiar structurarea notelor specifice de personalitate.

Din punct de vedere *clinic* şi chiar *pastoral–duhovnicesc* poate fi problematică percepţia asupra propriei scheme corporale, neacceptarea unor trăsături fizice (statură, fizionomie, dimensiuni etc.), fapt ce produce tulburare şi pe alte planuri ale dezvoltării personale. E suficient să exemplificăm prin cazul acelor persoane care solicită – sau mai ales al celor ce nu au posibilitatea de a modifica ceva – diverse intervenţii de chirurgie plastică.

Nota psihologică (problematică) este extrem de pregnantă. Nu-i greu de imaginat efectul psihologic al unei infirmităţi fizice (ex. o mână distorsionată, un nas mare şi coroiat, o afecţiune dermatologică etc.) asupra personalităţii sau dimpotrivă, efectul benefic al unor calităţi fizice speciale

(ex. un corp atletic, o fizionomie plăcută etc.). În acele cazuri problematice se cere intervenția psihologului și, de ce nu, chiar a duhovnicului.

Nici relația pastoral–duhovnicească nu e deloc scutită de asemenea solicitări. Persoane suferinde din cauza unor infirmități fizice sau psihice, datorită aspectului (in)estetic al fizionomiei, percepției deformate asupra schemei corporale sau excesiv preocupate de aspectul corporal (în sens narcisic) sau cu diverse suferințe psihice se adresează nu de puține ori sau chiar numai duhovnicului.

Preotul sau operatorul pastoral trebuie să cunoască impactul pe care-l produce asupra persoanei o asemenea percepție (reală sau deformată asupra imaginii exterioare de sine) pentru a găsi acea modalitate de abordare adecvată asupra acestor infirmități înnăscute sau „dobândite", de exemplu în cazul unui accident, al unui incendiu etc., de asemenea să fie suficient de informat pe teme de psihopatologie pentru a putea îndruma bolnavul spre serviciile de specialitate. De multe ori confuzia (substituirea) dintre *psihoterapie* și *duhovnicie* sau invers, *exclusivismul reciproc*, provoacă mari neajunsuri. Din acest motiv recomandăm o cooperare loială, bazată pe deontologie profesională și delimitarea precisă a sferelor de competență a celor două.

* * *

În ceea ce privește *nivelul psihologic*, ca și în cazul corporalității, ne reținem interesul nu atât *caracterologiile* propriu-zis, cât îndeosebi relevanța unor trăsături psihologice asociate tipurilor constituționale. E departe de noi gândul de a reduce dimensiunea psihologică a persoanei(alității) la

tipologiile psihologice. Totuşi, datorită importanţei reconstituirii unor crâmpeie din istoria dezvoltării studiului asupra persoanei(alităţii), vom prezenta, pe scurt, câteva din cele mai semnificative.

Ca şi în cazul precedent, rădăcinile „portretisticii" psihologice trebuie căutate încă în vechime. În acest sens stau mărturie *Caracterele* lui Teofrast (cca 372–287 î. Hr.), traduse din limba greacă şi publicate în 1688 de autorul altor *Caractere*, inspirate din cele precedente, Jean de la Bruyère (1645–1696).[104]

Pe baza experienţei clinice, Kretschmer asociază tipurilor sale constituţionale, anumite *portrete psihologice*. Primul profil temperamental este cel *ciclotimic*, asociat *tipului picnic*, ce derivă din anumite trăsături psihice caracteristice acestuia: vioiciune, mobilitate, optimism, umor, spontaneitate în gesturi şi vorbire, capacitate de a se relaţiona uşor, dar şi o anumită superficialitate în relaţie, înclinaţie către concesii şi compromisuri, spirit practic ş.a.m.d.; al doilea e cel *schizotimic*, corespunzător *tipului astenic*, înclinat spre abstractizare, interiorizare, sensibilitate pentru forma exterioară a relaţiilor, meticulozitate dusă uneori până la pedanterie, simţ acut al onoarei, ambiţie ascunzând adesea un complex de inferioritate etc. şi, în cele din urmă, portretul psihologic asociat *tipului atletic* prezintă următoarele caracteristici: înclinaţie spre activităţi ce reclamă un volum mare de mişcări şi un mare consum de energie (sport, activităţi desfăşurate pe spaţii mari cu schimbări rapide de situaţie etc.), echilibru emoţional, trăiri afective stenice (bună dispoziţie), încredere în sine, autoapreciere realistă etc.[105]

---

[104] Vezi ediţia românească: Jean de la Bruyère, *Caracterele sau moravurile acestui veac*, trad. Aurel Tiţa, 2 vol., col. B.P.T., Ed. Pentru literatură, Bucureşti, 1968.

[105] I. Radu (coord.), *op. cit.*, p. 310.

Dintre primele caracterologii mai cunoscute amintim pe cele *psihanalitice*: ale lui S. Freud şi C. G. Jung.[106] Primul distinge *cinci* portrete psihologice, corespunzătoare stadiilor dezvoltării libidinale[107]: 1. *tipul oral* – caracterizat prin nevoia de a depinde exclusiv de alţii, însoţit de anumite trăsături legate de *a da – a primi* (generozitate–avariţie; volubilitate–tăcere obstinată); 2. *tipul anal* – parcimonios (zgârcit), iritabil (încăpăţânat) şi pedant (ordonat); 3. *tipul uretral* – ambiţios, cu dorinţă de competiţie; 4. *tipul falic* – caracterizat prin temeritate, hotărâre, încredere; 5. *tipul genital* – corespunde normalităţii ideale a personalităţii.[108]

Tipologia lui Jung împarte oamenii în două categorii: *introvertiţi* şi *extravertiţi*.[109] Prof. N. Mărgineanu redă pe larg un *chestionar* în 53 de note caracteristice introvertitului, întocmit de Heidbreder în 1926, dintre care vom selecta pe cele mai semnificative: nesociabil, iritabil, suspicios, îngrijorat, autocompătimitor, retras, critic faţă de alţii, închis în sine, disciplinat, ordonat, se exprimă greu în public, meditativ, orgolios, visător, egoist, sentimental, nerealist, prudent, predilecţie pentru jocuri gândire faţă de cele atletice, distrat, încet în mişcări, lent, mai mult raţional decât emoţional, zgârcit, meticulos, conştiincios.[110] Opusul lui este extravertitul.

---

[106] Fiind personalităţi arhicunoscute nu socotim oportun să oferim alte amănunte biografice sau să dezvoltăm teoriile lor asupra personalităţii.

[107] Pentru amănunte vezi Adolfo Fernandez–Zoïla, *Freud şi psihanalizele*, trad. Liliana Voicu şi Liliana Valeria Dimciu, Ed. Humantitas, Bucureşti, 1996, p. 50–57.

[108] A. Olaru, *op. cit.*, p. 274.

[109] Pentru detalii vezi C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, trad. Viorica Nişcov, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997 şi C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie. Descrierea tipurilor psihologice*, trad. Suzana Holan, partea a II-a, Ed. Anima, Bucureşti, 1994.

[110] *Op. cit.*, p. 367–368.

În abordarea psihometrică a personalității, Hans J. Eysenck[111], utilizând tehnica numită analiza factorială, a investigat 700 de soldați suferinzi de boli nervoase. Pe baza rezultatelor a concluzionat că par să existe două dimensiuni esențiale ale personalității, întâlnite la diferitele tipuri umane: *extraversiunea* și *nevroticismul*, mai târziu adăugând și a treia dimensiune „*psihoza*".[112] Lui îi aparține renumitul „cerc" al temperamentelor. Pe axa stabil–instabil (ordonata) definește factorul *nevroticism*, iar pe axa introversiune–extraversiune (abscisa) definește factorul *extraversiune*.

Folosindu-se de tipologia antică, împarte *temperamentele* în *patru*, cu următoarele caracteristici:

1. Coleric – tare, instabil, extravertit; irascibil, neliniștit, agresiv, excitabil, schimbător, impulsiv, optimist, activ;

2. Sanguin – tare, stabil, extravertit; sociabil, vorbăreț, săritor, hazliu, vivace, spirit de grup, aptitudini de conducere;

3. Flegmatic – tare, stabil, introvertit; pasiv, grijuliu, îngândurat, pașnic, controlat, demn de încredere, temperat, calm;

4. Melancolic – slab, instabil, introvertit; indispus, anxios, sobru, pesimist, rezervat, nesociabil, liniștit.[113]

Ar exista încă mulți autori cu preocupări caracteriologice (tipologice, portretistice) în literatura de specialitate și multe

---

[111] Psiholog englez de origine germană, născut în 1916 la Berlin; a studiat în Franța și Anglia; din 1955 – profesor la Universitatea din Londra și director al departamentului de psihologie din cadrul institutului britanic de psihiatrie. U. Șchiopu (coord.), *op. cit.*, p. 281. A. Olaru, *op. cit.*, p. 267.

[112] Nicky Hayes, Sue Orrell, *Introducere în psihologie*, Ed. ALL Educational, București, 1997, p. 204.

[113] R.L. Atkinson, R.C. Atkinson, E.E. Smith, D. J. Bem, *op. cit.*, p. 619.

alte teorii ale personalității, încât prezentarea și dezvoltarea acestora ne-ar conduce spre scrierea unui nou tratat de personologie. Ne vom mulțumi să mai semnalăm două lucrări cunoscute și utile, ce descriu de această dată anumite tipuri „accentuate" ale personalității. E vorba de lucrarea prof. german dr. Karl Leonhard[114], *Personalități accentuate în viață și în literatură* și cea a psihiatrilor și psihoterapeuților francezi François Lelord și Christophe André, *Cum să ne purtăm cu personalitățile dificile.*[115]

Pentru a nu ne abate prea tare de la subiectul preocupărilor noastre, ne vom opri la aspecte psihologice evocate, precizând că din punct de vedere clinic și al psihologiei pastorale, interesează mai curând aspectele ce vizează suferința produsă de necunoașterea (sau neacceptarea) trăsăturilor proprii de personalitate, imaturitatea psihologică, infirmitatea psihică, insuficiența motivațională, incapacitatea decizională, modificările dispoziționale și imposibilitatea de a gestiona propria emoționalitate etc.

* * *

În ceea ce privește dimensiunea *noetică* (spirituală) a persoanei, meritul lui V. Frankl constă în faptul de a fi afirmat fără echivoc și în mod consecvent spiritualitatea acesteia. El își formulează explicit una din cele 10 teze: *persoana este spirituală.*[116] Tot „părintelui Logoterapiei" îi aparține noțiunea

---

[114] Director al clinicii de psihiatrie și neurologie a Universității Humbold din Berlin. Lucrarea a fost tradusă în limba română de dr. Virgil și Mariana Zoltan, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

[115] Tradusă de Camelia Balamaci, Ed. Trei, București, 1998.

[116] Vezi V. E. Frankl, *Dieci tesi...*, p. 6–8.

de *inconştient spiritual*.[117] Vom reveni cu amănunte mai încolo. De această dată ne vom opri asupra viziunii antropologice şi personologice creştine, fără intenţia de a intra în prea multe detalii de specialitate, decât în măsura în care interferează cu subiectul nostru.

În reflecţia teologică, de sorginte patristică, *persoana* ocupă un loc central în raport cu *fiinţa*. Această viziune se fundamentează pe statutul cu totul special al omului în universul creat. În ce constă această unicitate şi diferenţiere de alte fiinţe create? „Ceea ce diferenţiază *existenţa personală* – precizează gânditorul grec Christos Yannaras – de orice altă formă de existenţă este *conştiinţa de sine* şi *alteritatea*. Conştiinţă de sine numim cunoaşterea faptului că existăm, certitudinea că exist şi că eu sunt cel care există, o *fiinţă cu identitate*, identitate care mă diferenţiază de altă fiinţă. Această diferenţiere este o *alteritate* absolută, caracterul *unic*, cu totul diferit şi *irepetabil* care defineşte existenţa mea".[118]

Faptul de *a fi conştient* (*conştiinţa de sine*)[119] e apanajul persoanei, distinge radical persoana de alt mod de existenţă. „Conştiinţa (psihologică) nu este o simplă „funcţie" a fiinţei noastre, susţine psihiatrul francez Henri Ey, ci *însăşi organizarea sa*, însăşi compunerea sa în acelaşi timp ca obiect şi *subiect* (persoană)"[120], însăşi „organizarea vieţii noastre psihice şi

---

[117] Idem, *Dio nell'inconscio*..., p. 25 –35.

[118] Ch. Yannaras, *Abecedar al credinţei*, trad. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 42.

[119] *Conştiinţa psihologică* (conştienţa) se distinge de *conştiinţa morală* şi de *conştiinţa religioasă*. Limba germană face distincţia între *bewustsein* = a fi conştient (fiinţa conştientă psihologic) şi *gewissen* = a fi responsabil (fiinţa conştientă şi responsabilă moral). *Conştiinţa religioasă* e văzută ca „voce a lui Dumnezeu în om". M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale fondamentale*, vol. 1 Cittadella Editrice, Assisi, 1994, p. 526, 558.

[120] Henri Ey, *Conştiinţa*, trad. Dinu Grama, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 42.

modelul personal al lumii, o structură reală dinamică, de devenire, de trecere a omului din condiția sa primară, imediat organică, intrapsihică și mecanic-socială, într-una mediată, rațională, activă și liber creatoare; o structură prin care individul uman se personalizează și „iese" în Lume, în Istorie".[121]

Modelele explicative existente în prezent rămân încă departe de a da răspuns pertinent la întrebarea: *ce este conștii(e)nța*? Stă la îndemâna oricui să observe că omul e conștient (un „cineva", un subiect; nu un „ceva", un obiect) și că devine tot mai conștient de sine și de cele din jur, pe măsură ce ia contact cu lumea înconjurătoare și îndeosebi cu mediul uman (interpersonal și „obiectiv"), cu alteritatea.

„Totuși conștiința propriei existențe, eul, identitatea, conștiința alterității absolute nu sunt pur și simplu produse ale gândirii, rezultatul vreunei funcții a creierului pe care o numim de obicei inteligență. Conștiința de sine este ceva mult mai mult decât o certitudine intelectuală; are „straturi" pe care astăzi le cercetează o întreagă știință, *psihologia adâncurilor*, care le numește subconștient, inconștient, eu, supraeu. Ea încearcă în nenumărate feluri să determine acest insesizabil și nedefinibil care *este* în cele din urmă omul, dincolo de funcțiile sale fizice, reacțiile biochimice și excitațiile celulare sau oricare alte explicații obiective".[122]

De aceea meritul lui Frankl e cu atât mai mare cu cât, mai departe decât Freud care a descoperit *inconștientul personal*, chiar și decât C.G. Jung, care a descoperit *inconștientul colectiv*, ca un fel de memorie a umanității, a avut curajul de a afirma răspicat existența *inconștientului spiritual*, respectiv a laturii *diurne* și *spirituale* a lumii noastre interne, ce ar

---

[121] Dinu Grama, *În loc de introducere*, *ibidem*, p. 5.

[122] Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 43.

putea fi suprapusă „chipului lui Dumnezeu din om", nu doar a laturii tenebroase, abisale din străfundul ființei noastre.

În viziune teologică, „Spiritul conștient suprem nu poate avea decât caracter se subiect (persoană). Spiritul conștient creat e chip al acestui spirit conștient necreat (însuși Duhul Sfânt – gr. πνεῦμα ἅγιον –, „Domnul de viață făcătorul", este una din Persoanele treimice, n.n.). Ca atare are și el caracter de subiect.... Sufletul uman e făcut după chipul lui Dumnezeu cel personal, atât prin *conștiința* sa, cât și în calitatea sa de *subiect între subiecte*".[123] În acest orizont, *persoana umană e spirituală* pentru că Creatorul ei e de *natură spirituală* (vezi Ioan 4,24: „Duh este Dumnezeu...") și poartă în sine *chipul* (gr. eikon = icoana, imaginea, modelul) Arhetipului său originar, Logosul divin (altă Persoană ce e de fapt Chipul Persoanei Tatălui).[124]

Această calitate de „subiect între subiecte" subliniază *alteritatea*, *relația interpersonală*. În afară de conștiința de sine persoana e definită de acest *vis–à–vis* față de *alt–Cineva*. Relația, faptul de a fi *ființă dia-logică* (cogniție, rațiune, gândire, cuvânt, comunicare, comuniune interpersonală etc.), intră în *structura* sa existențială „Ceea ce-l *constituie* pe om este tocmai posibilitatea de a se afla față în față cu cineva sau ceva, să aibă fața spre cineva sau ceva (gr. πρὸς-ὄψιν), să fie *prosopon* – persoană (prepoziția πρὸς, împreună cu substantivul ὤψ, care înseamnă privire, vedere, formează cuvântul compus *pros-opon* = a privi spre). Să poată spune *eu*, adresându-se unui *tu*, să dialogheze, să comunice".[125]

---

[123] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, pentru Institutele teologice*, vol. 1, Ed. I.B.M.O., București, 1978, p. 377.

[124] Pentru amănunte vezi Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 7u.

[125] Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 43.

Omul poartă – structural – „pecetea", „chipul" Treimii[126], pe care l-am putea recunoaşte (dacă vrem!) şi numai dacă ar fi să ne referim la cele trei dimensiuni ale psihismului: *cogniţie*, *afectivitate*, *voinţă*. Indiferent cum li s-ar spune sau ce nuanţe ar fi puse în discuţie, tot acestea rămân cele trei mari „zone" de referinţă ale lumii noastre interne. În acest sens „chipul lui Dumnezeu în noi reprezintă misterul de negrăit al fiinţei noastre, trăit în comuniune şi legat de Sfânta Treime. După Evdokimov, în chipul nostru vedem reproducerea *misterului trinitar negrăit*, până la nivelul profunzimii unde omul devine o *enigmă* pentru sine însuşi; căci «e mai uşor să cunoşti cerul, decât pe tine însuţi» (Sf. Grigorie de Nyssa)".[127]

Oricât de greu ar fi ştiinţei să admită „esenţa omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul trinitar şi spiritual, n.n.) pe baza căruia a fost plăsmuit şi spre care tinde... Ştiinţa poate şi are datoria de a studia „materia" din care a fost făcut omul, dar orice om de ştiinţă serios ştie că îi este imposibil să cerceteze cu ştiinţa obiectivă „modelul" pe baza căruia a fost făcut omul.[128] Dincolo de posibilităţile noastre de investigaţie omul rămâne în continuare o „enigmă insolubilă, un mister, un ἄγνωστος = necunoscut (Filon din Alexandria). V. Lossky scrie: «nivelul la care se pune problema persoanei umane îl depăşeşte pe cel al ontologiei, aşa cum se înţelege ea în mod obişnuit. E vorba de o *metaontologie*, pe care numai Dumnezeu singur o poate cunoaşte»".[129]

---

[126] Poate *modelul triontic* propus de cei doi psihiatri timişoreni ar putea fi pus – şi aprofundat – în relaţie cu viziunea trinitară creştină!? Vezi E. Pamfil şi D. Ogodescu, *op. cit.*

[127] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 401.

[128] P. Nellas, *op. cit.*, p. 15.

[129] Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic*, vol. 1, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 117.

Având în vedere misterul și valoarea inestimabilă a persoanei intenția noastră nu este de a „strivi corola de lumini" a inefabilului, ci de a pune în atenție unele note specifice persoanei ce ne-ar aduce un surplus de (auto) cunoaștere și a modului de participare personală la propria noastră „facere" și „asemănare" cu Persoanele de Sus.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Partea a doua

Persoana între Scylla şi Charybda

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Statuia Libertății și Statuia Responsabilității

Interesul pentru aceste prime două note definitorii ale persoanei – *libertate* și *responsabilitate* – ne-a fost stârnit de o întâmplare descrisă de un discipol italian al lui V. Frankl, Eugenio Fizzotti[130], preot și profesor la „Università Pontificia Salesiana" din Roma. La una din conferințele ținute peste ocean, cu o subtilă ironie, Frankl sugera publicului american: „După ce ați construit *Statuia Libertății* pe coasta orientală, ar trebui acum să construiți o *Statuie a Responsabilității* pe coasta occidentală".[131]

Acest „reproș", deși adresat americanilor, nu are mai puțină valabilitate pentru noi, întrucât cei doi versanți polarizează și potențiază întreaga dezvoltare umană. *Libertate* și *responsabilitate* reprezintă două noțiuni complementare, nu antagonice. Libertatea fără responsabilitate înseamnă *anarhie* (libertinaj, anormalitate, iresponsabilitate) și invers, responsabilitatea fără libertate înseamnă *tiranie* (despotism, autoritarism, dictatură, sclavaj). În mod normal *libertatea* și *responsabilitatea* nu pot fi separate, nu pot opera doar individual: suntem într-adevăr liberi, dacă rămânem stăpâni pe noi înșine, pe destinul nostru, conștienți de rolul pe care-l jucăm clipă de clipă.[132]

---

[130] Președintele A.L.A.E.F. (Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana), fondator al Centrului Internațional de Documentare asupra Logoterapiei (cu sediul la Roma și Vicenza), membru al colectivului de conducere al „Viktor Frankl Institut" din Viena.

[131] Eugenio Fizzotti, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, p. 35.

[132] Enzo Romeo, *Introduzione* la E. Fizzotti, *ibidem*, p. 7.

Din păcate întâlnim *două atitudini* extreme: pe de o parte, o supralicitare a noțiunii de *libertate*, în ambele direcții: fie în tendința de multiplicare și diversificare a privilegiilor, libertăților, drepturilor omului, fie în direcție inversă, într-o accentuare a presiunilor interne sau externe ce revendică „insurecțional" sau terapeutic o emancipare a persoanei de sub imperiul lor; pe de altă parte, întâlnim o stare de *iresponsabilitate* generalizată: nimeni nu vrea să-și asume și să dea seamă nimănui de nimic, sau de cât mai puțin(e) posibil. Omul ar dori drepturi și libertăți la infinit, dar responsabilități mai puține sau chiar deloc, cu atât mai puțin să dea seamă cuiva despre el sau despre cele ce i-ar reveni în calitatea sa de ființă liberă și responsabilă.

În acest orizont de idei, sunt cât se poate de elocvente observațiile filosofului rus N. Berdiaev, în opinia căruia *„libertatea nu este ușoară..., ea este dificilă, este o povară grea; oamenii renunță lesne la libertate pentru a se despovăra*; libertatea se dobândește cu greu și pricinuiește durere; de aceea *imensa masă a oamenilor nu iubesc câtuși de puțin libertatea și n-o caută; revoluțiile maselor nu iubesc libertatea...*".[133] Nu e deloc simplu să-ți obții și să știi ce să faci cu *libertatea* ta sau să fii conștient și *responsabil* de ea, să o valorifici în plenitudinea potențelor ei creatoare.

Reflecția contemporană, îndeosebi orientările filosofice existențialiste, insistă pe *distincția*, dar și *complementaritatea* celor două noțiuni. Există o *libertate „de"* (libertatea de anumite condiționări) și o *libertate „pentru"* (o libertate responsabilă, angajantă). Ele reprezintă în fapt două momente dialectice ale aceleiași realități. Libertatea este un „dar" și o

---

[133] N. Berdiaev, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filosofică*, trad. Inna Cristea, Ed. Humanitas, 1998, p. 64, p. 67.

„în/datori(r)e", în sensul de însărcinare (ca o responsabilitate, ca o „obligație" a persoanei): trebuie să ajungem a fi liberi; libertatea înseamnă *a fi liberi* (virtual) și a trebui să ne *eliberăm* continuu.[134]

În viziunea antropologică a lui V. Frankl noțiunile de *libertate* și *responsabilitate* ocupă un loc central. „*Libertatea* – susține autorul – este în realitate un concept *negativ* care cere o completare *pozitivă*, iar această completare pozitivă este *responsabilitatea*; responsabilitatea are două referințe intenționale: pe de o parte, se referă la un *sens* de a cărui îndeplinire suntem responsabili, iar pe de altă parte, la un *a fi* în fața căruia suntem responsabili".[135] A fi liber nu înseamnă de fapt a fi lipsit de îndatoriri. Dimpotrivă, chiar prima datorie (responsabilitate) a persoanei este de a se elibera, în cea mai mare măsură posibil, de orice tip de condiționare (internă sau externă), ce ar leza, ar încetini sau chiar ar bloca procesul ei firesc de creștere și de maturizare.

Noțiunea de libertate este *ambivalentă*. Prin libertate, în sens *negativ*, înțelegem tendința de a exclude necesitatea și determinarea din partea altcuiva sau a altceva, fie externă, fie internă. În sens *pozitiv*, libertatea implică o capacitate de „luare în stăpânire", de autodeterminare, de decizie personală pentru ceva (cineva), un mod autonom de a acționa și de a fi în fața realităților existențiale. Pe de o parte putem vorbi despre o *libertate de structuri*, de *impuneri*, de *alienări*, de *persecuții*, pe de altă parte, despre o libertate *pentru ceva pozitiv*: pentru o *atitudine*, pentru o *decizie*, pentru un *proiect de sine*.[136]

---

[134] M. Vidal, *op. cit.*, 1994, p. 386.

[135] Viktor E. Frankl, *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della Logoterapia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1994, p. 63.

[136] E. Fizzotti, *op. cit.*, p. 60.

„Concepția despre libertate – precizează E. Fizzotti – implică o dublă mișcare: pe de o parte, *liberi de a fi mânați*, mai precis de a fi supuși doar propriilor instincte și determinări; pe de altă parte, *liberi pentru a fi responsabili*, mai exact dacă vedem omul în mod *dinamic*, *semnificativ*, *prospectiv*, un om orientat fundamental spre realizarea și împlinirea sensului concret al existenței sale. În acest fel se înțelege o căutare a libertății ce nu se situează la nivelul structurilor, a condiționărilor sociale, a impunerilor din partea celuilalt. Libertatea ce se invocă e mai curând aceea de a putea elabora un *proiect de sine* ce implică pe ceilalți, natura, societatea într-un crescendo armonios și profund uman. *Libertatea e o sfidare (provocare), un paradox, ca și viața*; Frankl scrie: «*omul poate fi definit ca ființa ce știe să se elibereze chiar și de ceea ce îl determină* (adică de determinări biologice, psihologice, sociologice), *ființa* care, *în timp ce învinge sau dă o formă unică tuturor determinărilor sale, în același timp se supune lor*». Această paradoxalitate a omului mărturisește caracterul dialectic al umanității sale, vorbește despre problematica sa întemeiată pe o veșnică antiteză între propria *dependență* și propria *autonomie*. Realitatea sa este o *posibilitate*, ființa sa, un *a putea fi*. Omul nu se reduce niciodată la factualitatea sa. Existența umană este un *a fi responsabili*, pentru că e, esențial, un *a fi liberi...*".[137]

În această viziune dialectică, rândurile noastre își propun să analizeze cele două concepte: *libertate* și *responsabilitate*, în semnificația specifică și complementaritatea lor, din perspectivă analitic-existențială și logoterapeutică.

---

[137] *Ibidem*, p. 62.

I. *Libertatea de…*
Persoana între condiționare și libertate

Motto:
Cel mai greu lucru pe lume este
să convingi o pasăre că e liberă
și că și-o poate dovedi sieși
cu puțin efort.
De ce oare o fi atât de greu?

Fiul Marelui Pescăruș

Ne vom ocupa mai întâi de semnificația *negativă* a libertății, în sensul de *eliberare* a persoanei de anumite condiționări. Pentru aceasta va fi necesar să cunoaștem elementele fundamentale ce intră în definiția noțiunii de libertate, să distingem principalele obstacole ce stau în calea libertății persoanei și să vedem ce atitudine (și cum) va trebui să adopte persoana în raport cu aceste determinări.

1. Elemente „cheie" din definiția noțiunii de *libertate*

La o simplă înșiruire de termeni și expresii conexe conceptului de *libertate* suntem impresionați, pe de o parte, de multitudinea formelor de exprimare a acestei proprietăți umane, pe de altă parte – cum se va vedea mai încolo – rămânem surprinși de sărăcia numărului noțiunilor referitoare

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la *responsabilitate*. Pentru moment vom prezenta doar o *listă* cu termeni şi expresii (pozitive şi negative) înşiruite aleatoriu, referitoare la prima noţiune:

• autonomie, condiţionare, fatalism, obligaţie(toriu), datorie(nic), con/strângere, (in)determinism, (in/ter)dependenţă, emancipare, dezrobire, privaţiune (de libertate), liber *de* (ceva) şi *pentru* (altceva, cineva), disponibil(itate), totalitarism, tiranie, democraţie, autoritarism, despot(ism), liber arbitru, liber/tin(aj), liberal(ism), liberalizare, ascultare, obedienţă, conformism, stăpân(ire de sine), putere (politică etc.), nobil, aristocrat(ie), privilegiu(at), supus(enie), în/frânt, docil(itate), servil(ism), (sub)ordonat, sclav(ie,-aj), libert, rob, servil(ism), depersonalizare, slugărnicie, degajat/crispat, destins, încordat, (de)tensionat, dezinvolt(ură), (dez)inhibat(re), (auto) distanţă(are), blocat, detaşat, în/cremenit, siderat, împietrit, împătimit, dez/lănţuire, des/cătuşare, des/pătimire, des/povărare, des/cărcare, eliberare(tor), chingi, hăţuri, frâne, în/des/frânare, barieră, baraj, obstacol, piedică, zăgaz, gard, graniţă, în/grădire, îm/prejmuire, (de)limitare, (de)finire, (in)de/finit/udine, (ne)limitat, „la discreţie", nestânjenit, nestingherit, (ne)împiedicat, des/ piedicare, alegere, opţiune, decizie, (in)decis, ne/hotărât, bună/ voinţă, bine/voitor, în/voire, ne/voinţă, (in)voluntar, intenţionat (litate), spontan, des/cumpănire, drept (demn, cu coloană vertebrală), înclinat, (a)normă(al), regulă, disciplină (cazonă), deliberat, (ne)premeditat, consimţământ, acord, încuviinţare, control (abil), manipulare(bil), (auto)disciplină, obsesie(iv), compulsie(iv), op/ poziţie, op/punere, ineluctabil, inevitabil, împotrivă(ire), (ne) putinţă, (im)posibilitate, arbitrar(ietate), presiune, aservire, sub/ con/ în/jugare, pre/ocupat(are)...

• a vorbi sau a acţiona liber; libertate de: voinţă,

opinie, exprimare, mişcare; politică, religioasă; libertatea cuvântului; liber cugetător şi cugetător liber; *atitudine aristocratică* (comportament, „sentiment") de *om liber*, ales, distins sau *nedemnă*, de supus (sclav); om „cu coloană vertebrală" (demn) sau „şobolan", „cârtiţă"; cele „şapte arte liberale"; în manieră liberală; a vorbi liber (dublu sens: 1. a vorbi „pe şleau", deschis, franc, onest; 2. exprimare retorică orală), a reda libertatea; a elibera pe cineva; a acorda drepturi (privilegii); „pierde-vară"; libertate interioară; timp liber; zi liberă; aer liber; alegeri libere; exerciţii libere; „lanţurile destinului"; a (te) achita (de) o datorie; a scăpa de... (din...); a scuti de...; a trece peste...; a trece pragul...; a trăi „după bunul plac"; bariere politice şi ideologice; capacitatea de a alege; libertate socio-economică; autonomie financiară; a(-ţi) „face program" (cuiva, cineva); a alege *între* (mai multe alternative) sau *pe cineva, ceva*; „Dumnezeul-tiran"; „personalitate marsupiană"; libertatea de a (te) schimba; constrângerile circumstanţelor; *catharzis* (= purificare iniţiatică, eliberare/despovărare sufletească); „cortina de fier"; „cămaşa de forţă" a medicamentului, a hipnozei; a fi „ocupat"...; „a avea mâinile ocupate"; „a da mână liberă"; „legat fedeleş"; „a se simţi legat de mâini şi de picioare"...

Această listă se poate constitui ca o „sinopsă" asupra varietăţii nuanţelor şi perspectivelor posibile de abordare ale unei asemenea masive problematici umane. Fără a intra în detalii etimologice, amintim doar că, în limba greacă, ἐλευθερία (*eleftheria*) păstrează echivalenţa semantică a termenului *libertate* (în toate sensurile), *independenţă* (faţă de o persoană sau de un lucru), *care nu depinde de nimic altceva*. Anticii aveau chiar unele *sărbători ale libertăţii*: de pildă, la Plateea, pentru a celebra expulzarea perşilor; la Siracuza, în onoarea expulzării tiranilor de către Transybulos;

la Samos, în onoarea lui Eros.[138] Limba română a preluat noțiunea din latinescul *Libertas* = libertate (civilă, politică, în vorbire). Latinii aveau și o *zeiță* (omonimă) *a libertății*.[139]

Pe același considerent – întrucât nu constituie obiectul preocupărilor noastre de față – o definiție tipică a libertății nu ne-ar fi de prea mare ajutor. De aceea ne vom mulțumi să reținem acele elemente ce vizează perspectiva noastră de abordare. Deși nu lipsesc opinii și modele explicative, unele chiar contradictorii, împărtășim concepția că „libertatea umană este deopotrivă *dat* și *posibilitate*; ea *aparține structurii ontologice a omului*, fiind, în același timp, o realitate ce stă la baza dezvoltării lui; este, cu alte cuvinte, o *libertate de a se elibera*; este prin definiție *libertate necondiționată*, deci *absolută*".[140] Este un „dat", în sens de *potențialitate*[141], la fel ca limbajul, gândirea, conștiința și alte atribute specifice omului și este „necondiționată" și „absolută", în sens de infinitate de posibilități de *actualizare* – de transpunere în *act* – a ei.

Ca un „element esențial al naturii și demnității omului"[142], o adevărată *prerogativă a umanului*, „omul nu numai că *posedă* libertatea, ci *este* libertate, în sensul că ea

---

[138] A. Bailly, *op. cit.*, p. 643.

[139] G. Guțu, *op. cit.*, p. 699.

[140] Giannino Piana, *Libertà*, în vol. colectiv al Instituto di Teologia Pastorale Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli, Editrice ELLE DI CI, LEUMANN (TORINO), 1992, p. 581.

[141] Ca în arhaica dinamică existențială, de la „chip" la „asemănarea" cu Dumnezeu. Din perspectivă dogmatică, chipul reprezintă asemănarea în *potență*, iar asemănarea reprezintă chipul în *actualitate*.

[142] Giovanna delle Croce, *Libertà*, în Ermanno Ancili e Pontificio Instituto di Spiritualità del Teresianum (a cura), *op. cit.*, p. 1448.

reprezintă *structura ontologică originară* care-l constituie şi, cum s-ar spune, nu este altfel finalizată în om decât prin ea însăşi, ea tinzând către o nelimitată *expresie de sine*".[143] În acelaşi orizont antropologic, un renumit autor spaniol, M. Vidal, consideră că „libertatea este un *element constitutiv al persoanei*: persoana are o structură de libertate; libertatea este o *structură esenţială* (şi o *condiţie existenţială fundamentală*, n.n.) *a omului*; ea constituie un element existenţial uman (nivelul metafizic al libertăţii); *libertatea omului se înrădăcinează în condiţia sa de fiinţă personală*; omul este înzestrat cu autoconştiinţă ceea ce îi creează posibilitatea de „a *reflecta* asupra sa însuşi" şi, ca atare, de a *avea stăpânire asupra sa însuşi*; în aceste două dimensiuni se înrădăcinează libertatea umană".[144]

Fiind o *structură a persoanei* şi ţinând esenţialmente de *condiţia umană*[145], cum arătam mai sus, libertatea nu trebuie înţeleasă ca un dat, în sens static, ci în dinamica ei permanentă, de structurare continuă ca autonomie personală, pe măsura parcurgerii etapelor diacronice ale procesului ascensional de maturizare şi personalizare. E vorba în acelaşi timp de o „*condiţie umană* în care se acţionează nu prin constrângere externă, ci prin *decizie conştientă* şi *voluntară* în vederea a ceva ce se intenţionează a urma sau a realiza în situaţii concrete".[146] Omul poate şi este dator să ia atitudine *pentru* şi chiar *în faţa* propriei libertăţi. Libertatea nici nu o

---

[143] G. Piana, *art. cit.*, p. 576.

[144] *Op. cit.*, p. 386–387.

[145] Această temă a fost amplu dezvoltată de E. Fromm în toate scrierile sale, dar în mod special în *Fuga de libertate*, tradusă în româneşte de Magdalena Măringuţ, Ed. Universitas (Teora), Bucureşti, 1998.

[146] C. Nanni, *Libertà*, în *op. cit.*, p. 610.

„avem" în mod pasiv, ca un „dat" gata „constituit", nici nu o „primim" din partea altcuiva ca un „dar" gratuit. Ea „preexistă", ca infinitate de posibilități (opțiuni, decizii, alegeri) și o dobândim prin propria noastră capacitate de decizie, voință și efort personal în procesul sinuos al devenirii.

Libertatea constituie „nucleul central al întregii persoane umane, atât pe planul individual, cât și pe cel social"[147], de aceea, orice demers educativ–formativ sau terapeutic începe și se finalizează cu și în libertate. Fără aceasta nu este posibilă educația, formarea și chiar – e important de subliniat! – vindecarea persoanei. Să nu mai vorbim de faptul că însuși procesul terapeutic vizează eliberarea persoanei de o seamă de condiționări, blocaje, dependențe, conflicte interioare prelungite etc.. Mergând și mai departe, împărtășim convingerea că „*persoana* crește doar purificându-se neîncetat de *individul* care este în ea"[148], respectiv de la condiționările cele mai grosiere și vizibile (de natură somatică sau socio-politică), până la cele mai subtile și imperceptibile (de natură psihologică și morală).

Educația, consilierea, terapia trebuie centrate pe libertatea persoanei, pe acel principiu fundamental: *a lăsa persoana să fie așa cum e*, a-l ajuta pe om să se descopere în autenticitatea sa și să-și educe propria libertate. A fi liberi și a ne comporta în mod liber și responsabil reprezintă condiții esențiale ale formării și dezvoltării personale în tipul de lume în care trăim. Trebuie să (ne) învățăm (cu) libertatea, să

---

[147] Marcello de Carvalho Azevedo, *Formazione alla libertà elemento centrale nella formazione della persona*, în rev. „Vita consacrata", no. 6-7/ 1986 (XXII), p. 472.

[148] Paul Griéger, *La persona. Il destino personale. Approcio psico-personalistico*, partea 1, în rev. „Vita consacrata", Roma, nr. 1/1991 (XXVII), p. 81.

ne-o asumăm şi să ştim ce să facem cu ea, cu alte cuvinte a fi responsabili de propria libertate.

Denis de Rougemont propune o direcţie încă şi mai profundă a libertăţii, *libertatea spirituală*: a fi liber *pentru* şi *în* Dumnezeu, Sensul prim şi ultim al creaţiei. În afara lui Dumnezeu libertatea riscă a se transforma în *libertinaj*, în *excentricism*, cu alte cuvinte în *non–sens* şi *eşec existenţial*. „*Libertatea* – subliniază autorul – *este semnul primordial al condiţiei noastre umane*; *omul este liber*, iar aceasta înseamnă că el este plasat în fiecare clipă într-o *dublă posibilitate*: a face binele pe care îl vrea Dumnezeu şi care îl va elibera sau a face binele pe care îl vrea el, după poftele lui, şi se va găsi imediat înlănţuit".[149]

Dacă nu e să acceptăm mesajul spiritual din avertismentul autorului, acesta merită reţinut, cel puţin pentru „patetismul" său: „fiţi liberi pentru „*nimic*" fără condiţii şi fără ţeluri; fiţi liberi să faceţi ce vă place şi veţi face probabil ceea ce îi place diavolului; dar fiţi liberi să vă identificaţi şi să vă îndepliniţi *vocaţia* (*sensul existenţial* n.n.) pe care v-a dăruit-o Dumnezeu (*Sensul ontologic* n.n.), şi atunci veţi scăpa de ciclul mecanic în care v-a aruncat naşterea voastră şi rasa voastră, greşelile voastre şi opinia care domină! *Libertatea nu este un drept, ci un risc care trebuie asumat în fiecare clipă* – pe plan politic, ca şi în spirit".[150]

---

[149] Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, trad. Mircea Ivănescu, ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 79.

[150] *Ibidem*.

2. Libertatea în viziunea antropologică a Analizei Existențiale și Logoterapiei

Pentru a rămâne fideli principiului obiectivității științifice, trebuie să menționăm dintru început că la baza concepției antropologice analitic-existențiale și logoterapeutice stă filosofia existențialistă. Paternitatea unor teme (psiho)terapeutice majore din spațiul nostru de reflecție este lesne de recunoscut în câteva din principalele teze ale gânditorilor existențialiști. Iată câteva din acestea:

Jean-Paul Sartre (1905–1980), considerat drept cel mai important filosof francez al acestui secol și având reputația de *filosof al libertății*[151], într-o exprimare metaforică, susține că „*omul este condamnat să fie liber*", fiind prin aceasta „*responsabil* de tot ceea ce face"; „*omul este ceea ce face el din sine (însuși)*"; „se caracterizează mai cu seamă prin depășirea unor situații, prin ceea ce *reușește* (el) *să facă din ceea ce s-a făcut din el*".[152] În viziunea sa, omul rămâne o *ființă creatoare de sens*[153], care „dă sens", mai exact spus (își) află un sens în cele mai dramatice circumstanțe existențiale.

Acel „*Dasein* se definește – după Sartre – în primul rând prin capacitatea de a modifica lumea care îl înconjoară prin puterea sa de a acționa...; *chiar și sclavul în lanțurile sale*

---

[151] Christian Delacampagne, *Istoria filozofiei în secolul XX*, trad. Filon Morar și Camelia Runcean, Ed. Babel, București, 1998, p. 190–191, 196.

[152] Maria Fürst și Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, trad. Ioana Constantin, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 151.

[153] *Ibidem*, p. 152.

este liber: liber de a risca, sfărâmându-le, să fie omorât; aceasta înseamnă că însuşi *sensul lanţurilor* sale i se dezvăluie în lumina scopului pe care îl alege: să rămână sclav sau să rişte totul pentru a se elibera din robie; cu alte cuvinte, *omul*, fiind *condamnat la libertate*, poartă pe umerii săi povara lumii întregi; este *responsabil*, prin modul său de a fi, faţă de lume şi faţă de el însuşi".[154]

Teza lui fundamentală: *„esenţial nu este ceea ce s-a făcut dintr-un om, ci ceea ce face el din ceea ce s-a făcut cu el"*[155], o vom regăsi cu prisosinţă în scrierile frankliene. Dezvoltând această teorie, gânditorul francez susţine că „fiecare om este „în situaţie", el are un corp, un trecut, prieteni sau duşmani, obstacole în faţa lui etc.; pe de altă parte, *omul este acela care în mod liber conferă situaţiei un sens*; deciziile mele sunt acelea ce dau un sens situaţiei; *...a alege să nu alegi* înseamnă tot *a face o alegere*; a nu face nimic, este tot o decizie a libertăţii mele, decizie pentru care mi se poate cere socoteală; *alegerea ţine de fiecare clipă*; deciziile noastre libere de ieri nu le angajează pe cele de mâine; în fiecare clipă, *dacă vreau*, pot să-mi schimb viaţa; atât timp cât exist, am posibilitatea de a-mi orienta viitorul într-un *sens nou* şi, prin aceasta, de a-mi transfigura şi salva trecutul".[156] Numai omul poate lua o(p)poziţie faţă de orice situaţie percepută ca „imposibilă" şi să „întrevadă" modalităţile ieşirii din impas şi ale „răsturnării" de sens a acelei provocări existenţiale.

Pentru filosofii existenţialişti în general, chiar dacă formularea aparţine lui Karl Jaspers (1883–1969), *„omul este fiinţa care decide"*.[157] În acelaşi orizont de gândire, Martin

---

[154] Cf. Ch. Delacampagne, *op. cit.*, p. 190–191.

[155] *Lecţii de filosofie*, Ed. Humanitas, 1990, p. 119.

[156] A. Vergez & D. Huisman, *Curs de filozofie*, trad. Alexandru Vasile Drăgan, Ed. Humanitas, 1995, p. 342.

[157] C. Furnică, *op. cit.*, p. 13.

Heiddeger (1889–1976), afirma: „*libertatea* constituie un caracter fundamental al ființării umane; *Eul*, *Dasein*, este *liber*; dar nu în sensul clasicului liber arbitru; *libertatea* nu este o proprietate a omului pe care acesta ar poseda-o în felul unei calități: este o determinație pe care *Dasein* și-o impune sie însuși; în felul acesta, *fiecare are puterea de a decide asupra felului de a fi*, de a-și alege „ființa", devenind prin însuși acest fapt *responsabil de alegerea făcută*; de mine depinde bogăția și amploarea viziunii asupra lumii, ca și atitudinea adoptată în exercițiul vieții morale; căci, incontestabil sunt un Eu, dar *mă pot refuza pe mine*, optând pentru o posibilitate *inautentică* (vegetativă n.n.) a ființării mele".[158]

Este cât se poate de semnificativă, în viziunea acestor gânditori, ca de altfel – cum se va vedea mai încolo – și în perspectiva psihoterapeutică a Analizei Existențiale și Logoterapiei, *intervenția persoanei* în propria sa re–găsire și „construcție de sine". Libertatea nu trebuie înțeleasă ca o stare ce ar caracteriza natura umană propriu-zis, ci ca rezultatul unei *eliberări*, al unei cuceriri „sistematice" și de durată. Filosoful francez Léon Brunschvieg (1869–1944) o consideră: „nu ceva ce este *dat*, ci un lucru ce trebuie *făcut*"[159], în mod necesar și coerent. Altfel spus, nouă ne revine responsabilitatea propriei eliberări și a dispunerii responsabile de propria libertate.

În ceea ce privește *logoterapia frankliană*, ca teorie și practică psihoterapeutică, ea se poziționează ca alternativă la reducționismul și determinismul biologic, psihologic și

---

[158] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 429.

[159] A. Vergez & D. Huisman, *op. cit.*, p. 332.

sociologic din ştiinţele umane.[160] În orizontul său antropologic tridimensional, Frankl subliniază faptul că omul participă la fiinţă prin *trei* modalităţi: *fizică*, *psihică* şi *noetică* (sau spirituală).[161] Este printre puţinii – dacă nu chiar singurul şi cel mai explicit! – care pun(e) în lumină dimensiunea noetică (spirituală) a umanului, cea mai specifică particularitate a persoanei şi care defineşte, eminamente, persoana. „*Persoana este spirituală*"[162], constituie una din tezele sale fundamentale, dar asupra căreia nu vom insista în momentul de faţă.

Pentru a înţelege mai bine viziunea sa antropologică, îl vom cita pe larg: „Concepţia antropologică a logoterapiei – spune V. Frankl – e bazată pe *trei* pilaştri: *libertatea voinţei*, *voinţa de sens* şi *sensul vieţii*. Primul din ei, libertatea voinţei, se opune unui principiu ce caracterizează mare parte din curentele ce abordează omul, *determinismul*. Totuşi, el se opune, în realitate, doar a ceea ce de obicei se cheamă *pandeterminism*, deoarece vorbind de libertatea voinţei, nu se înţelege nicidecum includerea vreunui indeterminism *a priori*. Libertatea voinţei implică libertatea voinţei umane, iar voinţa umană este voinţa unei fiinţe finite. *Libertatea omului nu e libertatea de condiţionări, ci mai degrabă libertatea de a lua o atitudine în oricare condiţie ne-am afla...* A se *distanţa* chiar şi de cele mai rele condiţionări este o *capacitate specific umană*. În virtutea unei asemenea capacităţi, omul se poate *distanţa* nu doar de o *situaţie*, ci

---

[160] Angelo Gismondi, *Il paradosso terapeutico secondo la logoterapia*, în vol. colectiv îngrijit de Eugenio Fizzotti şi Rocco Carelli, *Logoterapia applicata...*, p. 149.

[161] *Ibidem*, p. 151–152.

[162] Viktor E. Frankl, *Dieci tesi sulla persona*, în rev. „Attualità in logoterapia", nr. 1/1999, p. 6–9.

chiar şi de *sine însuşi*. El e *capabil de a-şi alege atitudinea în confruntările cu sine însuşi*. Făcând aşa, el ia o reală poziţie faţă de condiţionările şi determinismele somatice şi psihice. E uşor de înţeles ce chestiune crucială reprezintă aceasta pentru psihoterapie şi pentru psihiatrie, pentru educaţie şi pentru religie, întrucât, văzută în această lumină, *o persoană e liberă să-şi modeleze propriul caracter*... Importante nu sunt caracteristicile caracterului nostru, stimulii şi instinctele în sine, ci mai degrabă *atitudinea pe care o luăm noi în confruntările cu ele*, iar capacitatea de a lua o asemenea atitudine face din noi fiinţe umane. A lua o atitudine faţă de fenomenele somatice şi psihice implică a te ridica deasupra nivelului lor şi a întredeschide o nouă dimensiune, cea a fenomenelor noetice: *dimensiunea noetică*, în opoziţie cu dimensiunea *biologică* şi *psihologică*, aceasta e dimensiunea în care sunt localizate *fenomenele exclusiv umane*; (n.n.: din „prudenţă ştiinţifică" autorul consideră că) ar putea fi definită ca dimensiunea spirituală, dar pentru că „spiritual" are o conotaţie religioasă, acest termen trebuie să fie evitat cât mai mult posibil. Într-adevăr, ceea ce înţelegem ca dimensiune noetică e mai curând dimensiunea *antropologică* decât cea *teologică*".[163]

3. Autonomia personală – o libertate „condiţionată"

După cum s-a văzut mai sus, autonomia umană nu trebuie înţeleasă ca o libertate absolută de orice tip de condiţionare, ci ca o libertate a unei „fiinţe finite" şi, în acelaşi timp, ca o capacitate a omului de a lua atitudine în faţa oricărui gen de

[163] V. Frankl, *Senso e valori*..., p. 31–33.

constrângeri. În cursul unui interviu la televiziunea americană Frankl este întrebat dacă pentru el – ținând cont de toate condiționările la care e supus omul zi de zi – există libertate. Răspunsul său a fost: „Ca și clinician (neurolog și psihiatru) *sunt deplin convins că omul este determinat*. Mai degrabă contest ceea ce de regulă se numește *pandeterminism*[164] și care constă în a considera omul ca *total condiționat* și *determinat*... Chiar și ca supraviețuitor a patru lagăre de concentrare germane sunt în măsură să afirm că *omul este subiect al oricărui tip de condiționare*. Nu poate fi totuși considerat totalmente liber de acestea. Mai curând *omul e liber de a-și asuma o atitudine față de oricare condiționare* cu care vine în confruntare. Și, în această *luare de poziție*, și, cu siguranță, în *acest grad*, omul este *liber*. Libertatea constă deci în *alegerea atitudinii de adoptat* de fiecare dată când omul se află în confruntare cu o situație ce nu poate fi schimbată".[165]

Fără îndoială ființa umană e supusă unor condiționări, unui anumit exercițiu al necesității, al trebuințelor, al determinărilor, atât de natură *somatică* (fiziologică), cât și *psihologică* și *sociologică*. Științele umane au avut meritul incontestabil de a pune în lumină condiționările libertății omului, presiunile mecanismelor instinctului și ale dinamicilor psihologice, ce stau la baza dezvoltării persoanei, cu atât mai mult ale structurilor sociale, politice și ale „culturii" (înțeleasă ca *sistem de valori* și de *norme comportamentale*). A rămâne însă încremenit în această optică unilaterală și reducționistă, presupune o supralicitare

[164] Termen atribuit în special viziunii psihanalitice, care consideră omul supus totalmente unor forțe oarbe (instinctive) ale pulsiunilor inconștientului.

[165] E. Fizzotti, *op. cit.*, p. 61.

a respectivele mecanisme „coercitive", până la negarea totală a libertății omului, cum se întâmplă în viziunea pandeterministă a *fiziologismului*, *psihologismului* și *sociologismului*.

În prima parte – intitulată *De la automatism la existență* – a unei lucrări, Frankl, face critica acestor *trei* forme de *nihilism*, care totuși nu trebuie identificate cu biologia, psihologia și sociologia. Potrivit observațiilor sale, *fiziologismul* ia în considerare doar mecanismele și reacțiile (bio)chimice; în consecință, antropologia s-ar reduce la un simplu apendice sau o anexă a zoologiei. Întrucât *psihologismul* vede omul ca un „aparat" ce funcționează pe baza unor „mecanisme psihice", reținând doar automatismele acestuia, uită radical autonomia existenței spirituale, iar viața psihică s-ar impune ca un joc energetic automat, derivat din forțe impulsive inconștiente. *Sociologismul* consideră omul ca o minge de joc, ghidat(ă) nu de forțe vitale, ca în psihologism, ci de forțe sociale. În oricare din cele trei viziuni, ființa umană apare ca o *marionetă* mânată fie din *interior* fie din *exterior*, imaginea autentică a sa transformându-se într-o caricatură; omul adevărat devine un *homunculus*.[166]

a) condiționări bio–somatice

Dacă e să ne referim la *primul tip* de condiționări, pe planul libertății individuale, personale, fiecare din noi se exprimă în *„unicitatea* și în *inconfundabila sa identitate*, fiecare e centrul propriei sale decizii și al propriei sale acțiuni,

[166] Viktor E. Frankl, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Editrice Queriniana, Brescia, 1998, p. 17–69.

fiecare e liber, dar această libertate e *relativă*, fiind limitată și *condiționată de ceea ce e persoana* însăși, de propria sa realitate individual-personală, în *totalitatea sa psiho-somatică*".[167] Ne referim la acel *„dat" biologico-fizic*, constituit din ereditate normală sau nu, din condițiile corporalității și percepția persoanei asupra propriei corporalități, din factori biologici etc. Într-o privire retrospectivă, diacronică, asupra persoanei, nu putem nega faptul că, înainte de toate, ea este rezultatul unui *trecut biologic de care nu e responsabilă*. Începând încă de la acest nivel, persoana se constituie ca locul de confluență a milioane de elemente ale unei *programări genetice ereditare*. O succesiune de generații se manifestă în ea și, prin intermediul ei, într-un anumit fel, acestea supraviețuiesc.

Până la un punct putem fi de acord cu științele biologice care au descoperit că noi suntem „programați" de constituția genetică și determinați de funcții endocrine, de reacții chimice și de sarcini electrice. Într-adevăr, avem un organism condiționat de legi genetice, o configurație morfologică determinată, un anumit temperament, anumite predispoziții. Se înregistrează o oarecare vulnerabilitate psihică la condiționări biologice. Până și la anumite *condiții climaterice* reacționează „barometrul meteosensibil" al „țărânei" din care suntem plămădiți.

Este adevărat că „în materia vie au loc procese biochimice, dar *omul nu este doar biochimie*; de la un anumit nivel de dezvoltare, ființele vii dobândesc reflexe condiționate, dar *omul nu este doar un ghem de reflexe condiționate*; omul are pulsiuni și instincte, dezvoltă complexe, este marcat de arhetipuri și are facultatea de a

[167] Marcello de Carvalho Azevedo, *art. cit.*, p. 474.

învăța, este o ființă socială și se dezvoltă și se împlinește într-un mediu informațional bazat pe intercomunicare; *ființa om este toate acestea la un loc, dar nu numai atât*; sinteza acestor multiple fațete se realizează într-o dimensiune superioară pe care o putem intui, cea *spirituală – noetică* – acolo unde întrezărim omul în *unitatea* și *unicitatea* sa".[168]

b) condiționări interne

În *al doilea* rând, nu pot fi negate sau ignorate complet condiționările *psihologice* ale persoanei, dinamicile inconștiente, anumite constrângeri ce provin din interiorul psihismului sau din trecutul ei, care pot afecta compor-tamentul și capacitatea decizională. Anumite tehnice (psiho)terapeutice caută să acceadă în acele zone „abisale" ale inconștientului în care au fost în înmagazinate experiențe dureroase din biografia persoanei: traume fizice, răni, accidente, operații, boli; traume psihologice, lezări și violentări ale libertății și demnității personale, trăiri refulate etc.

Independent de voința și inițiativa sa, omul poartă în sine toată încărcătura pozitivă și negativă a contextului primei copilării, a „actorilor" care au „populat-o": bunici, părinți, frați, surori etc., imprimând în ea trăsăturile măreției sau ale scăderii lor, impacturile profunde ale acțiunilor și ale situațiilor. A absorbit tot în primii ani și de atâtea ori în alte faze formative ale vieții, în adolescență și tinerețe.

Studiile de psihologie infantilă atestă importanța capitală a experiențelor primei copilării în maturizarea ulterioară a

[168] C. Furnică, *op. cit.*, p. 10.

insului, a unor factori perturbatori: în special *lipsa de afecțiune* și de *siguranță familială*, ce se pot îmbrăca mai târziu forma unor reacții regresive, de imaturitate afectivă, tulburări comportamentale, de personalitate ș.a.m.d.. Anumite obiceiuri și obișnuințe, prin repetare, de la un anumit punct scapă controlului voluntar și devin automate, deprinderi, se structurează ca „trăsături de personalitate", devin o a „doua natură".

E cazul atâtor forme de *dependențe psihologice*, din care unele îmbracă aparența unor „toxicomanii fiziologice": alcoolism, droguri, sex, joc patologic de noroc etc., ca să nu mai vorbim de multitudinea de inhibiții, „superstiții" (principii educative și scheme comportamentale rigide), blocaje în diferite mecanisme de apărare psihologică, pe fond de anxietate, depresie, culpabilitate, neîncredere, rușine etc.. Cu toate acestea persoana rămâne *unică* și *inconfundabilă*, ea însăși, pătrunsă de un trecut și cu un prezent intens condiționat, dar și irepetabil.

Pe această poziție se situează V. Frankl atunci când scrie: *„Persoana este expresia eu–lui și nu a impulsului.* Ea nu se supune *dictaturii instinctului*, acea dictatură pe care Freud o avea în minte atunci când afirma că eul nu e stăpân în casa lui. Persoana, eul, nu se lasă derivat în nici un fel din instinct, nici din punct de vedere dinamic, nici din cel genetic. Conceptul de „impulsuri ale eu-lui" este în sine contradictoriu și de aceea e ferm respins. Cu toate acestea, persoana, fie și în latura ei inconștientă, este specific acolo unde își are rădăcinile spirituale. Chiar la izvoarele ei este inconștientă, nu doar în manieră facultativă, ci chiar obligatorie. La origine, în radicalitatea sa, *spiritul este ireflexiv* și, ca atare, este o producție pur *inconștientă*. La acest punct este bine să distingem, cu extremă precizie, între *inconștientul instinctiv*,

de care se ocupă psihanaliza, şi *inconştientul spiritual*. De acesta din urmă, *spiritualităţii inconştiente* adică, aparţine încă şi *credinţa inconştientă*, *religiozitatea inconştientă*, mai precis o *înnăscută relaţie inconştientă* – şi nu rar reprimată – *a omului cu transcendenţa*. Meritul lui C.G. Jung constă în a fi clarificat acest punct. Eroarea comisă de el a fost aceea de a fi localizat o asemenea religiozitate inconştientă unde era localizată sexualitatea inconştientă: în inconştientul instinctiv, adică în sfera impulsivă. La credinţa în Dumnezeu şi la Dumnezeu Însuşi eu nu sunt de fapt împins. Trebuie mai degrabă să mă *decid* pentru El sau contra Lui. *Religiozitatea, ori e expresia eu-lui ori nu e nimic*".[169]

c) condiţionări externe

Cât priveşte cel de-al *treilea* gen de factori limitativi sau chiar opresivi ai libertăţii umane, în planul libertăţii interpersonale sociale, pe de o parte „suntem subiecţi deschişi unii către alţii, sociali, raţionali, solidari – o libertate ce se exprimă prin socia(bi)litate, raţionalitate, solidaritate, comuniune s.n.)" –, pe de altă parte „această libertate, situată în contextul care include alte persoane este limitată, condiţionată de cadrul socio-cultural în care ne aflăm".[170]

Realităţile sociale pot constitui o importantă sursă de stimulare, dar şi de obstaculare a libertăţii umane. E suficient să exemplificăm cu situaţia politică a ţărilor din Est în ultima jumătate de veac. Asemenea determinisme socio-politice

[169] V. Frankl, *Dieci tesi*..., p. 10–11.

[170] Marcello de Carvalho Azevedo, *art. cit.*, p. 474.

pot provoca mari dezechilibre pe toate planurile: cultural, economic, familial, religios etc., pot pune limite procesului de *maturizare personală*, care necesită condiții ambientale adecvate. De asemenea, o anumită *presiune ambientală* se poate induce prin manipulări psihologice ale opiniilor curente, prin propaganda sau sugestiile cotidiene ale ziarelor, ale radioului, ale televiziunii sau ale altor mijloace de comunicare în masă, sub aparența unor „informări obiective".

Mai pot fi evocate și alte surse de „presiune" și „restricționare" (psiho)socială: prejudecățile culturale, intoleranța religioasă, atmosfera alienantă și impersonală a marilor aglomerări urbane, exigențele unor activități concurențiale, competiția neloială, tensiunile (stresul) vieții moderne, educația inadecvată, pretențiile unei birocrații excesive, nevoia instinctivă de siguranță, de acceptare, de apartenență la grup, ce se constituie ca trebuințe fundamentale ale persoanei, adesea prea puțin sau chiar deloc satisfăcute ș.a.m.d..

Să nu uităm „partida dublă" – impactul intern al unor situații „externe" – înregistrată în condiționări de tip *relațional*, de exemplu: cu părinții (dependențe „financiare", psiho-educative, gen „cordon ombilical" psihologic netăiat etc.), cu frații, alte rude apropiate; relațiile (interdependențe) soț–soție; cu prietenii, cu alte persoane semnificative pentru subiect, ce exercită influență sau chiar un soi de „miraj adolescentin" (de unde provine acea atitudine de „fan"–atism orb!) asupra unor personalități mai labile sau naive.

d) omul – „ființa care decide"

Într-o optica deterministă, omul devine produsul unor „forțe" biologice, instinctuale, psihologice, sociale, politice, economice etc. care-l manevrează ca pe „un pion pe tabla de șah". E adevărat că impulsurile și instinctele ne împing să acționăm independent de voința noastră și că suntem supuși diverselor procese ce determină anumite reacții comportamentale, dar mai presus de toate e important să înțelegem că *a fi om înseamnă a trece dincolo de sine însuși*. Esența umanului rezidă în chiar propria *autotranscendere*.[171]

În mod *paradoxal*, aceste condiționări „nu comportă doar o limitare a libertății, ci definesc, în mod pozitiv, spațiul concret în care libertatea se poate exercita. Temperament, caracter, dezvoltare psihologică a personalității, afectivitate, mediu sunt locul de plecare de la care omul este chemat să-și exprime propria libertate. Dacă acesta se prezintă, pe de o parte ca o condiție de *limită*, pe de altă parte ele oferă, o serie de *posibilități* pe care fiecare trebuie în mod responsabil să le dezvolte. Orice experiență pe care o face omul are totdeauna un caracter *ambivalent*: îl poate conduce spre deriva unei condiționări absolute, dar îi și poate deschide posibilitatea unor *noi forme de realizare*".[172]

În aceasta constă și *cotitura copernicană* în concepția frankliană – respectiv a Analizei Existențiale și Logoterapiei –, potrivit căreia „nu întâmplările lumii sunt acelea care îl

---

[171] Benito Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000, p. 91–92.

[172] G. Piana, *art. cit.*, , p. 578.

determină pe om, ci omul, prin comprehensiune, reconsideră evenimentele și importanța lor pentru el, restructurându-se pe sine însuși, printr-o nouă proiecție existențială, adecvată răspunsului său personal; nu omul este acela care pune întrebări vieții și sorții, dimpotrivă, îi este menit a răspunde acestora în libertate și cu responsabilitate; într-adevăr omul este limitat, determinat, el nu-și poate alege codul genetic, nici părinții, nici țara de origine, nici epoca în care să trăiască, nici educația (în copilărie) și în general el nu poate fi „liber de ceva anume", liber de determinările sale; în schimb, el posedă *libertatea de a lua o atitudine față de toate aceste determinări*; el nu este „liber *de*" ceva, este „liber *pentru*" ceva; libertatea nu se exercită doar față de daturile exterioare, ci și față de cele interioare; cea care decide, care ia atitudine față de condiționări, este *persoana spirituală*".[173]

În acest sens, conținutul uneia din cele 10 teze asupra persoanei ale lui Frankl este formulat astfel: *Persoana este existențială*. Conform acestei teze, persoana „nu este *factuală* (în românește s-ar traduce „faptuală", de la fapt, act, întâmplare n.n.), nu aparține lumii *factualității* (nu este la cheremul „întâmplării", în sens fatalist, n.n.). Omul, ca persoană – susține cu tărie autorul – nu este o *ființă factuală*, ci o *ființă facultativă* (care decide, optează, n.n.). El există în acord cu posibilitățile sale, în favoarea cărora sau contra cărora poate decide. Iată de ce Jaspers a definit *omul* ca o *„ființă care decide"*. El, de fapt, *decide întotdeauna ce anume vrea să fie* în următorul moment. Iar ca ființă care decide, se situează în poziție diametral opusă față de ceea ce afirmă psihanaliza, care evidențiază *ființa–împinsă* (de impulsuri și pulsiuni, n.n.).

---

[173] Apud C. Furnică, *op. cit.*, p. 16–17.

Ființa umană – nu obosesc s-o repet, insista Frankl – este, mai întâi de toate, o profundă și radicală *ființă – responsabilă*, ceea ce vrea să spună, în manieră mult mai explicită, că e mai mult chiar decât *ființă–liberă*: în responsabilitate, de fapt, este indicat „*de ce anume*–le" libertății umane, mai exact spus pentru ce anume este omul liber și *pentru ce* sau *contra a ce* se decide. Spre deosebire de psihanaliză, *persoana – din perspectiva analizei existențiale – nu e determinată de impulsurile sale, ci e orientată către un sens.* Mai mult, pe când, din perspectivă psihanalitică, persoana aspiră spre *plăcere*, în optica analizei existențiale, ea aspiră spre *valori*... Dacă psihanaliza vede existența umană ca dominată de o „*voință de plăcere*", iar psihologia individuală o vede ca determinată de „*voința de putere*", analiza existențială, la rândul ei, o vede ghidată de o „*voință de sens*". Ea nu cunoaște doar „lupta pentru existență", ci, dincolo de aceasta, este un „ajutor alternativ", cum afirmă Peter Kropotkin, e *însăși căutarea sensului existenței*, este o participare alternativă la o asemenea căutare. Fundamental, un asemenea ajutor este ceea ce noi chemăm *psihoterapie*: esențialmente, ea este o *medicină a persoanei*, după expresia lui Paul Tournier. De aici derivă că în psihoterapie nu avem de a face (doar) cu o transpunere la nivelul dinamicii afective sau al energiei instinctive, ci mai curând cu o *transformare existențială*".[174]

[174] *Ibidem*, p. 10.

4. Omul între „destin" şi autodeterminare (atitudine personală)

În orientările fataliste[175] omul nu poate face nimic împotriva destinului său. E supus unor forţe oarbe şi implacabile, cărora nu se poate sustrage. Mentalitatea de tip *„ce ţi-e scris, în frunte ţi-e pus"*, respectiv inevitabilul curs al unor „evenimente ce pot fi prevestite, dar nu preîntâmpinate"[176], a constituit pentru cei din vechime o sursă de manifestări şi trăiri pesimiste, dar nu e străină nici experienţei (post)moderne.

Gânditorul român A. Pleşu a avut inspiraţia de a „traduce" în termeni actuali o altă perspectivă asupra destinului, sintonă cu viziunea Analizei Existenţiale şi Logoterapiei. „Destinul propriu – observă autorul – *nu e ceea ce ne e dat*, ci *ceea ce e dat* (potenţial, s.n.) *odată cu noi*, ceea ce ne e consubstanţial, geamăn, coexistent. Destinul nu pre-există identităţii noastre, el este doar expresia ei subtilă, „modelul", „formalizarea" ei. *Destinul e suma datelor noastre particulare*, la care se adaugă *suma tribulaţiilor noastre zilnice*, laolaltă cu *ambianţa* (ambientul, s.n.) în care ea e obligată să se manifeste: cu alte cuvinte, *destinul e continuitatea dintre ceea ce eşti şi ceea ce ţi se întâmplă*".[177]

---

[175] Fatalism vine de la lat. *fatum* = destin, soartă, nenorocire; doctrină filosofică sau religioasă, după care dezvoltarea naturii, a societăţii şi, în general, toate evenimentele din viaţa oamenilor sunt dinainte determinate de o forţă implacabilă, pe care omul nu o poate înţelege şi în faţa căreia el este cu totul neputincios („destinul", „soarta", „legile oarbe ale naturii" etc.). Octavian Cheţan, Radu Sommer (coord.), *Dicţionar de filozofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 263.

[176] Vezi pe larg la Adrian-Paul Iliescu, *Problema libertăţii*, în *Lecţii de filozofie...*, p. 97–98.

[177] A. Pleşu, *Minima moralia*, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 113–114.

Astăzi, după cum se ştie, tema deciziei voluntare, a libertăţii personale şi a responsabilităţii umane, a renăscut cu putere sub imboldul *psihologilor umanişti* şi al interesului lor pentru persoana integrală. Potrivit acestor orientări psihologice, fiinţa umană e liberă şi se poate îndrepta spre bine numai în libertate. Nu se află doar la cheremul unor forţe oarbe instinctive şi inconştiente ale trecutului, sub presiunile factorilor ambientali şi sociali sau ale unor circumstanţe interpretate în mod fatalist.

În mod tradiţional, libertatea era definită drept „capacitatea de a alege", aceasta fiind de fapt doar o consecinţă a capacităţii de a se pune în mod pozitiv faţă în faţă cu sine însuşi şi cu lumea, cu posibilitatea de *a-şi gestiona propria existenţă*. A fi liber înseamnă că subiectul are *capacitatea de a se autodetermina*, de a-şi lua în mâinile sale propriul viitor, propriul „destin". „Omul se manifestă fundamental liber în propria fiinţă, ca subiect *responsabil* în confruntările binelui obiectiv şi subiectiv şi este înzestrat cu *puterea de a-şi decide destinul* şi de a se *autodetermina* în bine".[178]

„El posedă în conştiinţă o scală de valori ierarhizată după idealul său şi capacitatea de a o urma sau nu după voinţa sa autonomă, de a-şi asuma în acest fel o opţiune fundamentală şi de a lupta pentru a o înfăptui coerent, fără a se lăsa târât sau deviat de circumstanţele externe... *Persoana are libertate, adică posibilitatea şi capacitatea de a deveni pe deplin liberă*. Este un *punct de plecare*, o libertate esenţială în ceea ce priveşte *capacitatea de autodeterminare* pentru bine. Alte ori însă, când se vorbeşte de libertate nu ne referim la acest principiu sau capacitate, ci mai curând la ceea

[178] Giovanna delle Croce, *art. cit.*, p. 1448.

ce se numeşte *autonomie* sau libertatea dobândită. Aceasta constituie termenul unui proces de *eliberare progresivă*. Punctul său de sosire: subiectul este de acum liber, capabil de a decide autonom şi de a acţiona după filosofia de viaţă personală. Are deja o libertate dinamică, susceptibilă mereu de noi dezvoltări şi eforturi care o incită către o libertate ideală, niciodată de atins pe deplin".[179]

Din cele expuse mai sus e lesne de înţeles că în „alchimia" transformării (convertirii) obstacolelor, crizelor, „imposibilităţilor", dependenţelor, condiţionărilor de tot soiul în posibilităţi, oportunităţi, responsabilităţi, sarcini, trepte în dinamica ascensională etc., omul are un rol fundamental. El are capacitatea de a transcende, de a preschimba „răul în bine" şi chiar de a se *autotranscende*, de a-şi asuma şi modifica, în mod liber şi responsabil, „destinul" personal, respectiv vocaţia şi sensul existenţial propriu.

Pe această viziune umanistă, personalistă şi spirituală, Analiza Existenţială şi Logoterapia îşi fundamentează practica terapeutică. *Omul*, în opinia lui Frankl, *este esenţialmente liber*. Nefiind liber de anumite condiţionări de tip biologic, psihologic şi sociologic, este, în schimb, întotdeauna în măsură să *ia o poziţie* – să adopte o atitudine personală – *în privinţa oricărei condiţionări*. E o libertate tipică a omului spre deosebire de animal. Pe acest considerent Jaspers îl defineşte: *fiinţa care decide*. Omul este în măsură să decidă asupra a ceea ce este şi să ia atitudine în orice moment faţă de ceea ce i se întâmplă, graţie unei capacităţi tipic umane: *autodistanţarea*. Munca terapeutului vizează tocmai descoperirea acestei potenţe, pentru ca pacientul să-şi poată dobândi o anumită *distanţă psihologică*, să se poată privi şi raporta

[179] A. Bausola, *La libertà*, La Scuola, Brescia, 1985, apud B. Goya, *op. cit.*, p. 121–122.

dintr-o altă perspectivă, de „vizavi" sau „fața în față" cu sine însuși.

Capacitatea de autodistanțare a fost definită drept „capacitatea de a se distanța nu doar de lume, ci chiar și de sine însuși" (Frankl, 1960). Pentru medicul vienez, „*ek–sistere*" însemna *a se distanța de sine* și *a se pune față în față cu sine*. Omul iese afară din „planul" psihofizic și, prin intermediul spiritului, se întoarce la sine însuși. *Ek–sistența* se petrece în lumea spiritului. În virtutea capacității de autodistanțare, omul e în măsură de a fi liber în confruntările cu orice condiționare, distanțându-se de ea și luând poziție în confruntările sale. Adeseori o asemenea capacitate se manifestă prin *simțul umorului*. Acesta face posibilă obținerea unei distanțe chiar față de sine. A te autodistanța înseamnă, de fapt, chiar și „a glumi cu tine însuși, a râde de tine însuți și a-ți ridiculiza propriile frici" (Frankl, 1975).[180] „A-ți lua distanță" înseamnă de fapt a te desprinde de acele „forțe" inconștiente, obscure (frici, dependențe, resentimente, patimi etc.), care te țin blocat într-un anumit comportament, înseamnă a desluși (a conștientiza) și „a tăia" firele atâtor „urzeli" psihologice în care nu de puține ori ne împotmolim în traseul nostru existențial.

[180] A. Gismondi, *art. cit.*, p. 149.

5. Libertatea spirituală, expresie a persoanei spirituale

Cu cât zbori mai sus,
cu atât vezi mai departe.
Proverb
(apud Richard Bach)

Meritul indiscutabil al lui Frankl constă în afirmarea deschisă a dimensiunii *spirituale* (noetice) a *persoanei* şi implicit a *libertăţii spirituale*, ce derivă din demnitatea spirituală a fiinţei umane. Probabil din prudenţă faţă de „obiectivitatea ştiinţifică", mai exact spus, pentru a evita a fi „devorat" de „şacalii" pozitivismului şi empirismului „ştiinţific", lasă un anumit echivoc în identificarea acest „spiritual" cu cel teologic. De altfel tot lui îi revine şi paternitatea asupra noţiunii de *„inconştient spiritual"*[181], care din păcate nu este la fel de promovată în literatura de specialitate ca *„inconştientul personal"* al lui S. Freud sau *„inconştientul colectiv"* al lui C.G. Jung. Ba mai mult, el consideră logoterapia, prin definiţie, o „psihoterapie ce pleacă de la spirit".[182]

O altă teză din cele zece asupra persoanei, pe care doar am semnalat-o anterior, este intitulată astfel: *Persoana este*

---

[181] Unde este mult mai tranşant privind prezenţa *diurnă* (spre deosebire de „tenebrele" psihologiei abisale freudiene) a *Dumnezeului din inconştientul uman*. Pentru detalii vezi Viktor Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1990, p. 25–35.

[182] *Ibidem*, p. 25.

spirituală. Considerăm oportun să revenim asupra ei, redând mai în detaliu argumentarea autorului: „*Persoana spirituală* – explică V. Frankl – se află în opoziție euristică și facultativă cu *organismul psihofizic*. Acesta din urmă este de fapt totalitatea organelor, a dispozitivelor instrumentale. *Funcțiunea*, adică sarcina pe care organismul trebuie s-o îndeplinească pentru persoana pe care o susține (și care de ea e susținută), este fundamental *instrumentală* și doar succesiv expresivă: *persoana* de fapt are nevoie de *organism* pentru a acționa și pentru a se putea exprima. Înțeles în acest sens ca *instrument*, organismul constituie un mijloc pentru un scop, și, ca atare, are o *valoare funcțională*. Conceptul opus celui *utilitaristic* este cel de *demnitate* care, aparținând doar persoanei, o diferențiază prin natură, independent de orice utilitate vitală și socială.

Doar cine nu ia în seama aceasta sau o uită poate socoti justificabilă *eutanasia*. Cine însă e conștient de *demnitatea necondiționată a oricărei persoane*, are absolut *respect pentru persoana umană*, deci și pentru bolnav, chiar când este incurabil, fie fizic fie psihic. În realitate nu există bolnavi „în spirit", deoarece *spiritul* sau *persoana spirituală*, *nu se poate îmbolnăvi* și rămâne acolo, *îndărătul psihozei*, chiar și când este de-abia „vizibilă" cu ochiul psihiatrului. În câteva ocazii am definit, ca un *crez* psihiatric, o credință în *permanența persoanei spirituale* chiar și în spatele simptomatologiei manifestate de afecțiunea psihotică...

Dacă n-ar fi așa, nu ar merita deloc efortul ca medicul să-l repună la loc, „reparând", organismul psihofizic. Chiar așa: cel care vede doar acest organism și *pierde din vedere persoana* care-l susține ar fi gata să elimine, prin eutanasie, organismul care nu mai poate fi reparat, din moment ce nu mai are nici o *valoare de uz*. El, de fapt, nu știe aproape

nimic despre *necondiționata demnitate a persoanei*. Concepția medicală, reprezentată de un operator sanitar care ar gândi în acest fel, este mai curând aceea a unui *médicin technicien*; iar un asemenea *medic tehnician* trădează, prin modul său de a gândi, considerarea bolnavului ca un *homme machine*. Prin urmare, faptul de a implica doar organismul psihofizic și nu persoana spirituală, nu privește doar boala, ci chiar și tratamentul. Asta se poate spune, à propos de problema *leucotomiei*: bisturiul chirurgului – azi se cheamă *psihochirurgie* – nu reușește de fapt să atingă *persoana spirituală*. Ceea ce leucotomia poate avea ca urmare (sau poate cauza) este doar un lucru: să *influențeze condițiile psihofizice* la care e supusă *persoana spirituală*...

Dar *nu numai fiziologia nu atinge persoana în profunditate; nici psihologia nu reușește, cel puțin când cade în psihologism*. Pentru a putea observa persoana de aproape sau cel puțin în mod categorial, este necesară o *noologie*. Cândva se vorbea despre o „psihologie fără suflet". Aceasta a fost depășită în timp. Totuși, psihologiei contemporane nu i se poate economisi reproșul de a fi în destule cazuri o „psihologie fără spirit". Această psihologie „lipsită de spirit", este, astfel, nu doar *oarbă în fața demnității persoanei* și la persoana însăși, ci de-a dreptul este *oarbă în fața valorilor*, valori care sunt corespondentul lumesc al ființei personale: lumea sensului și a valorilor lumii. Ea e *oarbă în fața logosului*.

Psihologismul proiectează valori din sfera spiritualului în planul psihicului – și astfel ele devin ambigui. Pe acest plan de fapt – atât psihologic, cât și patologic – nu se poate nici o distincție între viziunile unei Bernadette și halucinațiile unei isterice oarecare. Exemplific adesea studenților mei în scop didactic, explicându-le că *proiecțiile circulare* pe un

plan bidimensional ale unei *sfere*, un *cilindru* şi un *con* – toate *obiecte tridimensionale* – nu permit a se distinge care din ele ar fi cauza (proiecţiei). În *proiecţia psihologică*, conştiinţa se transformă în supraeu şi în introiecţia imaginii paterne; în acelaşi fel Dumnezeu se transformă în proiecţia unei asemenea imagini. În realitate însă, această interpretare psihanalitică reprezintă ea însăşi o proiecţie, adică o proiecţie psihologistă".[183]

Noţiunea de *libertate umană* fără noţiunea de *persoană* ar fi un nonsens. „Libertatea e, înainte de toate, *libertatea persoanei* – susţine filosoful rus N. Berdiaev – dacă se neagă valoarea persoanei nu poate fi vorba de nici o libertate..., dar *persoana nu există decât dacă omul e un spirit creator liber*... Complexitatea problemei libertăţii, în *consecinţele sale sociale*, se datorează faptului că omul mediu, aparţinând masei, nu acordă un preţ prea mare libertăţii... *Mişcările revoluţionare de masă nu urmăresc deloc obţinerea libertăţii. Pentru ca omul să lupte pentru libertate, trebuie ca libertatea să fie deja în el*, să nu fie, în interiorul său, un sclav... În fond *libertatea e aristocratică, nu democratică*. Trebuie să recunoaştem cu tristeţe că libertatea de gândire nu le e dragă decât oamenilor care au o gândire creatoare".[184]

Ori dacă *persoana e spirituală*, iar libertatea este o notă definitorie a persoanei, printr-o simplă deducţie silogistică, rezultă că *libertatea* este o *dimensiune spirituală a persoanei*. Lumea persoanei şi a spiritului este o lumea *valorilor* şi a *libertăţii interioare creatoare*, care depăşesc simpla „bunăstare" sau confortul – inclusiv cel psihologic – conferite

---

[183] V. Frankl, *Dieci tesi*..., p. 6–9.

[184] Nikolai Berdiaev, *Împărăţia spiritului şi Împărăţia Cezarului*, trad. Ilie Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994, p. 134–135.

de autonomia financiară și de bunurile materiale. „Libertatea – continuă autorul – trebuie să crească pe măsură ce ne apropiem de *spirit* și să diminueze pe măsură ce ne apropiem de *materie. Libertatea maximă e libertatea vieții spirituale.* Libertatea minimă, cea a vieții materiale. E firesc să fie așa, căci *spiritul e libertate*, în timp ce *materia e necesitate*... Libertatea rămâne cea mai mare valoare spirituală, mai mare decât valorile vitale...".[185]

Omul de spirit și *„bărbatul duhovnicesc"* – în pofida aparențelor unui autoritarism ascetic – sunt, prin excelență, *oameni ai libertății*, ca să nu mai vorbim de faptul că cei „doi" pot coexista în aceeași persoană. O *gândire liberă* nu înseamnă, în mod necesar, a fi o gândire atee, ci o libertate de expresie a valențelor creatoare ale spiritului autonom, o libertate de pre–judecăți, de „dogme" (tipare de gândire), de „adevăruri" prestabilite și de ideologii gata formulate, altfel spus o „răsgândire" sau „răsturnare" gnoseologică a lipsei de discernământ și de judecată critică, personală.

De cealaltă parte, o *religiozitate autentic duhovnicească*, fundamentată pe principiul paulin: *„Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate"* (II Corinteni 3,17), promovează creșterea și maturitatea psihologică a persoanei, dezvoltarea spiritului critic și a discernământului personal, în vederea consolidării maturității de credință. Fără libertate nu poate există nici manifestarea spiritului creator, nici viață duhovnicească reală. Nici un fel de dictatură – fie socială fie a spiritului – nu conduc nici spre Viață, nici spre Dumnezeu. În spațiul infinit al spiritului(alului), omul se poate bucura de toate darurile împărtășite, acceptate și trăite voluntar.

---

[185] *Ibidem*, p. 140–141.

În acest sens stau mărturie cuvintele filosofului răsăritean citat mai sus: „*Eu am venit la Hristos prin libertate*, prin experiența intimă a darurilor libertății, credința mea creștină nu este credința datinilor patrimoniale primite ca moștenire, ci am moștenit-o printr-o *torturantă experiență de viață interioară*. Nu cunosc constrângere în viața mea religioasă, nu cunosc experiența credinței sau a religiozității autoritare... *Libertatea m-a condus la Hristos și nu voi conduce alt drum ce duce la El*. Toți cei ce au părăsit *creștinismul autoritate* (crispat, „zgribulit", încremenit în forme, reguli, canoane, exterioități, ritualisme, legalisme, s.n.) nu pot reveni decât la *creștinismul libertate* (degajat, destins, o libertate responsabilă în Duhul Sfânt, s.n.). *Admit că m-a condus harul la credință, dar acest har l-am trăit în deplină libertate*: cei care au venit la creștinism prin libertate, îi aduc un spirit de libertate. Creștinismul lor e desigur mult mai spiritual, e născut în spirit-duh și nu în carne și sânge. Experiența libertății spiritului e de neșters, dar *arbitrariul* (*anarhia* și *libertinajul* de fapt sunt contrare *libertății*, s.n.) în libertate e un rău ce trebuie depășit. Cei a căror religiozitate este autoritară și ereditară vor înțelege întotdeauna greșit *oamenii veniți la religiozitate prin libertate*, prin imanența tragică a experienței trăite".[186]

Prin reproducerea acestor experiențe dorim să subliniem dimensiune interioară și spirituală, a libertății. „*Spiritul este libertate* – acest „filosof rus al libertății" – nu cunoaște constrângerea lucrurilor obiective. În el totul este determinat prin lăuntric, din profunzime. A fi în spirit, înseamnă a fi în

[186] N. Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, trad. Stelian Lăcătuș, Ed. Paideia, București, 1996, p. 12.

sine însuşi. Necesitatea din lumea naturală, pentru spirit, e doar reflexul proceselor interioare. Patosul religios al libertăţii este un patos de spiritualitate. *Dobândirea adevăratei libertăţi înseamnă pătrunderea în lumea spirituală.* Libertatea este libertatea spiritului şi e iluzoriu şi himeric de a o căuta exclusiv în lumea naturală, căci rânduiala libertăţii şi rânduiala naturii se opun între ele. Şi cei mai profunzi gânditori au cunoscut diferenţa ce există între acestea. Întotdeauna natura este un determinism, iar propria natură nu-mi poate fi izvorul libertăţii... Trebuie să discerni şi să manifeşti libertatea în viaţa şi experienţa spirituală... *Libertatea nu-şi are rădăcina în voinţă, ci în spirit,* iar omul se eliberează nu prin efortul voinţei abstracte, ci prin efortul conştiinţei întregi... Libertatea este o categorie spirituală şi religioasă, nu naturalistă şi metafizică...".[187]

Mai mult decât oriunde omul este, cu adevărat, *persoană* în spaţiul său interior, în intimitatea lui, unde numai el – şi Cel de Sus – deţin(e) cheile adâncurilor de taină. Faţă de Dumnezeu şi faţă de propria conştiinţă morală nu există ascunzătoare, cel mult conform „psihologiei struţului". Omul poate fi, interior, liber chiar şi atunci când e în lanţuri, chiar şi pe rug, dar există riscul de a deveni nu numai sclavul lumii exterioare, ci şi propriul său sclav, sclavul naturii sale interioare.

„Eliberarea sclavilor în societatea exterioară nu înseamnă încă eliberarea de *sclavia interioară.* Omul poate deveni sclav în interior de aceea *revoluţiile nu ajung de obicei să creeze o nouă societate, liberă,* şi conţin întotdeauna în ele întoarcerea la vechea societate (ca în cazul „comunismului cu faţă umană", n.n.). În general *ceea ce se manifestă cel mai puţin în revoluţii este tocmai libertatea*".[188] Iar acest lucru se

---

[187] *Ibidem*, p. 151–154.

[188] Nikolai Berdiaev, *Împărăţia spiritului...*, p. 128–129.

întâmplă atunci când emanciparea se petrece doar exterior sau când e lipsită de adevăr.

Adevărata „revoluție" e cea *interioară*, cea spirituală: a aduce Lumina Adevărului în sufletul tău. *Adevărul vă va face liberi* (Ioan 8,32). O revoluție (retro–spectivă) psihoterapeutică presupune același „mecanism", restaurarea „adevărului primordial" personal, conștientizarea, evocarea cu sinceritate, eventual retrăirea emoțională a unor experiențe „adevărate" petrecute cândva, oricât de dureroase ar fi fost și de înrădăcinate în străfundurile inconștientului (ori ale conștiinței morale), pentru ca omul să se poată „exorciza" (elibera) de efectul recurent al acelor evenimente traumatice și sentimente de culpă, în beneficiul recuperării libertății interioare și autenticității de sine.

Îndrăznind să depășim spațiul *orizontal* de reflecție, cu asumarea (responsabilă a) criticilor de rigoare, putem afirma că *libertatea omului religios autentic* – pentru care Dumnezeu reprezintă Calea, Adevărul absolut și Sensul Vieții – *e infinită*, întrucât Ființa divină e infinită. Libertatea *în* „interiorul" lui Dumnezeu (infinit) este de fapt nelimitată, pe când *libertinajul*, pare a fi tot o formă de libertate, dar „în afara" lui Dumnezeu, în afara normelor morale sau a convenienței sociale, și, ca atare, amenințată de riscul alienării, al nonsensului existențial, al „împătimirii", respectiv al devierii în *anormal*.

Pentru o persoană autentic religioasă, Dumnezeu nu e un refugiu, ca în cazul multor eșecuri existențiale sau al unor comportamente religioase deviate, de tip nevrotic sau chiar psihotic. Dimpotrivă, El stă la capătul multor eforturi și căutări de sine ale persoanei. Este un „punct de sosire", de la care viața de-abia începe, nu se sfârșește. Reprezintă o experiență nouă și unică, ce-i umple viața de sens și-i conferă

sentimentul descoperirii unei vocații autentice și al unei certitudini existențiale. O asemenea persoană nu trăiește experiența deprimantă a izolării și sărăciei emoționale a unui naufragiu existențial, ci dimpotrivă are sentimentul renașterii la Viață, acel sentiment pascal matinal, de prospețime și puritate, de dinamism, vitalitate, plenitudine și infinitate de oferte diurne ale existenței. Pentru un asemenea om viața are, în sfârșit, Sens și poate vedea „pe zi" toate ofertele miraculoase ale Prezentului.

În acord cu Frankl, „omul are nevoie de o *bucățică de deșert* în care să se refugieze pentru a se regăsi pe sine".[189] Are nevoie de un spațiu de reflecție personală, de un *timp liber* bine definit, de un *loc de retragere* în intimitatea sa – sau poate chiar un *loc* anume *consacrat* – pentru a ieși din „pustiul" rutinei zilnice sau al unei vieți „inutile", „vegetative", sterile, insipide, lipsite de sens, ori, din contră, invadată de stres și imperative competitive, la fel de alienante. În ambele situații omul își „iese din sine", din *omenescul* din sine. În mod paradoxal, *umanizarea* și regăsirea de sine a omului începe deodată cu descoperirea *spiritualului* din sine, care trece dincolo de o simplă „vindecare" sau soluționare psihologică a unor dileme existențiale. Înseamnă descoperirea *rostului existențial* în care merită investite toate resursele creatoare ale persoanei, în mod liber și responsabil, pentru sine și pentru cei din preajma sa.

[189] Apud E. Fizzotti, *Per essere liberi...*, p. 51.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. *Libertatea pentru...*, o libertate responsabilă

1. Omul liber şi responsabil

Înainte de a intra în detalii referitoare la problematica *responsabilităţii*, cum subliniam mai sus, trebuie să ne mărturisim pe de o parte *surpriza*, pe de altă parte *mâhnirea*, pentru numărul mult mai redus de indicii semantice şi chiar de referinţe bibliografice privind celălalt „cap de pod" al interesului nostru „investigativ" prezent, comparativ cu tema *libertăţii*.

Chiar dacă la *Carta Drepturilor Omului* se propune tot mai acut „replica" complementară: o „*Cartă a Responsabilităţilor Omului*", până la „elaborarea" (!?) ei, persistă o realitate evidentă: o disproporţie, o descumpănire axiologică şi morală între cei doi poli. Probabil că înclinarea prezentă a balanţei în sfera libertăţii – mai ales după Revoluţia Franceză – se datorează în bună parte şi tendinţei omului de a se elibera de sub presiunile unui autoritarism socio–moral dus la extrem. Şi, în replică, omul a sărit la cealaltă extremă: drepturi depline, obligaţii „facultative" şi „opţionale" sau deloc.

Iată câteva noţiuni din simbolica listă – evident deschisă unor completări – de trimiteri la tema responsabilităţii:

> • a fi chemat să răspunzi, a da seamă, a da socoteală, a (nu) avea (nici) o răspundere, funcţie de răspuns(dere), (i)responsabil, corespunzător, corespondenţă, responsabilitate: morală, educaţională, civică, soteriologică, penală, a fi responsabil de..., a-ţi asuma

o responsabilitate, procreație responsabilă, voie liberă, sarcină, datorie, a trebui(nță), ripostă, replică...

Etimologia termenului este de sorginte latină. Verbul *respondeo* = a asigura la rândul său, a răspunde, a da un răspuns, a co/respunde, a se potrivi, a fi pe măsura..., a fi asemenea, a fi egal, a (răs)plăti; vb. *responso* = a răspunde la rândul său; a răspunde dorințelor, a satisface; a ține piept, a rezista (patimilor), a se opune; sbst. *responsum* = răspuns (la o consultație juridică, al oracolului, al haruspiciilor).[190] *Dicționarul explicativ al limbii române*, consemnează următoarele semnificații ale noțiunilor: *responsabil* = (o persoană) care poartă răspunderea unui lucru; persoană care este însărcinată cu o funcție de conducere, care are o sarcină de răspundere, căreia i s-a încredințat o responsabilitate; *responsabilitate* = obligația de a efectua un lucru, de a răspunde, de a da socoteală de ceva; răspundere; funcție, sarcină de (a fi) responsabil.[191]

Ca și în cazul *libertății*, nu vom insista asupra definirii termenului. Considerăm suficiente sensurile etimologice redate mai sus. Din cele expuse, considerăm însă oportun să subliniem *semnificația umană* a noțiunii de responsabilitate. Subiectul responsabilității nu poate fi decât o *persoană*, fiindcă și moralitatea este ceva esențial(mente) personal.[192] Animalul nu

---

[190] G. Guțu, *op. cit.*, p. 1061–1062.

[191] *D.E.X.*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1975, p. 801. În mod intenționat am citat integral editura, pentru că nu putem să nu ne asumăm un trecut încă foarte prezent în noi (chiar la nivelul libertății și responsabilității personale), indiferent cât de neplăcut sau de dezonorant ar fi, tocmai pentru a-l integra, matur (responsabil), într-o altă perspectivă existențială.

[192] N. Mladin și colab., *op. cit.*, p. 281–282.

poate fi responsabil pentru că nu e nici *conştient*, nici *liber*.

În cazuri excepţionale până şi persoana – sau ce a mai „rămas din ea"!? – poate fi *iresponsabilă*[193], în absenţa discernământului sau sub imperiul unor forţe coercitive ce depăşesc capacitatea ei de apărare psihologică şi de „reacţie cerebrală", voluntară. Responsabilitatea „cere aceste două condiţii esenţiale: *să fii în deplinătatea raţiunii* (arieraţii, demenţii şi copiii sunt declaraţi iresponsabili) şi *să fii liber pe acţiunile tale* (nu eşti responsabil de un act săvârşit în condiţiile ameninţării fizice sau ale constrângerii morale)".[194]

„*Libertatea umană* este legată de însăşi esenţa *gândirii superioare* care distinge radical omul de speciile animale şi este expresie, aproape sinonimă, cu *responsabilitatea* persoanei faţă de propriile sentimente şi cu capacitatea de a le gestiona... Fiecare persoană are în sine un mod de a (se) trăi în adaptarea la grup, fie un mod de a se exprima şi de a se recunoaşte strict propriu şi, rând pe rând, poate *cunoaşte* „realitatea" care-o înconjoară într-un fel sau altul...".[195] În virtutea *conştienţei* şi a capacităţii de *reflecţie autonomă*, persoana e, implicit, *responsabilă* de propria gândire, acţiune şi simţire, întrucât e *conştientă de sine* şi de posibilităţile de a-şi recunoaşte propriile nevoi, sentimente şi dorinţe, de a le gestiona responsabil în raport cu sine şi cu celălalt.[196]

---

[193] Conform expertizelor psihiatrice din practica medico-legală, „existenţa *discernământului* (capacitatea psihică, cognitivă, de a distinge binele de rău) este una din condiţiile *sine qua non* ale răspunderii civile, delictuale, penale sau administrative"; „*iresponsabilitatea* constituie versantul juridic al noţiunii de discernământ pierdut (abolit), aşa cum *responsabilitatea* echivalează cu aceea de discernământ păstrat". Vezi C. Gorgos (sub red.), *op. cit.*, vol. 1, p. 792 –793 şi vol. 2, p. 529–530.

[194] N. Sillamy, *op. cit.*, p. 267–268.

[195] M.T. Romanini, *Libertà*, în L. Borriello, E. Caruana, N. Suffi (a cura), *op. cit.*, p. 743.

[196] *Ibidem*, p. 740.

Tratatele de morală consideră *responsabilitatea* drept „o consecință ce derivă în mod necesar din faptul că actele noastre sunt săvârșite în mod *liber* și *conștient*; ea este obligația ce-i revine unei persoane de a se recunoaște ca autor liber al faptelor sale și de a lua asupra sa urmările acestora; responsabilitatea presupune imputația; *imputația* este judecata prin care o persoană este declarată drept autor liber al unei fapte, dimpreună cu urmările ei".[197] Asupra *componentei etice* a responsabilității vom reveni la momentul oportun.

E necesar să subliniem în continuare legătura intrinsecă dintre *libertate* și *responsabilitate*. Responsabilitatea umană se fundamentează pe libertate. Între cele două există un raport de strânsă reciprocitate, unitate, intercondiționare. *Nu poți fi responsabil câtă vreme nu ești liber.* Și invers, nu poți fi liber, câtă vreme nu devii conștient de responsabilitatea ce-ți revine de „a te lua în stăpânire" (în primire, în propriile-ți mâini), de a-ți „alege" și construi propriul destin.

„Niciodată nu se separă *libertatea* de *responsabilitate* – susține E. Fizzotti – suntem într-adevăr liberi, dacă rămânem stăpâni pe noi înșine, pe destinul nostru, conștienți de rolul pe care-l jucăm clipă de clipă".[198] Dacă omul ar fi, fatalmente, condiționat, respectiv actele sale nu s-ar datora *libertății* sale (de voință), ci i-ar fi dictate în mod implacabil, atunci el nu ar purta nici *responsabilitatea* lor. Nu ar corect nici să fie blamat, nici lăudat pentru faptele sale și nici măcar silit, prin educația religioasă, să se perfecționeze moral. În acest caz, amenințarea și promisiunea, sfatul și interdicția, răsplata și pedeapsa și-ar pierde utilitatea și sensul. Omul ar fi anulat ca ființă morală, iar intenția educativă religioasă nu ar mai avea obiect.[199]

---

[197] N. Mladin și colab., *op. cit.*, p. 279.

[198] Eugenio Fizzotti, *Per essere liberi...*, p. 8.

[199] *Lecții de filozofie...*, p. 100.

Act voluntar înseamnă „orice act pe care îl face omul, urmărind prin el, în mod *conştient*, realizarea unui scop sau e lucrarea ce derivă din voinţă, cu cunoaşterea deplină a scopului; ...este un *act liber*, deoarece voinţa se decide în mod liber la săvârşirea lui".[200] Cu alte cuvinte un *act responsabil – corespunzător* maturităţii şi libertăţii personale şi, în consecinţă, *imputabil* (discutabil) moralmente – este un act *liber* şi *conştient*. Limba germană face distincţia între verbele *bewustsein* = „a fi conştient" şi gewissen = „a fi responsabil", altfel spus, dintre *fiinţa conştientă* (psihologic) şi *fiinţa responsabilă* (moral).[201]

Până şi moraliştii recunosc că nu toate faptele omului sunt în mod egal efectul libertăţii voinţei, nici în alegerea şi nici în săvârşirea lor şi, ca atare, „voinţa nu este responsabilă decât de acele fapte care au rezultat din ea, ca din ultima şi din adevărata lor cauză".[202] Cu atât mai mult terapeutul trebuie să facă distincţia – uneori foarte subtilă – dintre un act voluntar şi un act aparent liber, care la o analiză etiologică (psihologică) mult mai atentă relevă nuanţe ce scapă „ochiului" comun.

Câteva din cele mai frecvent întâlnite piedici în calea actelor voluntare, enumerate în literatura morală, dar de sorginte psihologică sau chiar culturală, sunt:

- *Sila* (violenţa, constrângerea) – presiunea exercitată împotriva voinţei, care „poate fi absolută şi totală; relativă sau parţială; tot ce se săvârşeşte din silă absolută este faptă involuntară şi, ca atare, nu atrage după sine *responsabilitatea*; actele care

[200] N. Mladin şi colab., *op. cit.*, p. 254–255.
[201] M. Vidal, *op. cit.*, p. 540.
[202] N. Mladin şi colab., *op. cit.*, p. 255.

sunt urmarea unei sile relative, față de care nu s-a manifestat rezistență suficientă prin care ea s-ar fi putut înlătura, se consideră *acte culpabile*, în măsura în care au fost mai mult sau mai puțin voluntare; unii autori vorbesc și despre o *silă psihică*, aparent fără cauze externe, dar care constă într-o obsesie sau constrângere internă, determinată de condițiile de viață în care trăiește persoana respectivă; așa ar fi cazul unei fete care, trăind în familia sa într-un regim de adevărată teroare, la vremea măritișului, își alege ca soț pe cineva care nu-i place, dar face această alegere deoarece știe că aceasta e dorința părinților săi; tot așa poate fi cazul cu alegerea profesiunii".[203]

• *Frica* – e poate cel mai frecvent și puternic obstacol în calea libertății umane, provenind din zona *emoționalului*. „*Omul* este, prin excelență, *ființa care suferă de frică* (Marc Oraison)".[204] Fie în fața unui pericol real, fie imaginar, omul poate rămâne „siderat", blocat, în anumite comportamente involuntare. „Frica este o emoție primară, deci o stare emotivă cu care ne naștem, emoție care poate înrâuri în mod hotărâtor reacțiile organismului pe latura exterioară (de execuție); ea are o mare influență asupra voinței; după cauza care o provoacă, frica poate fi: *frică internă* (*anxietate* – frică fără obiect; *angoasă*, *panică* – frici paroxistice, n.n)... sau *frică externă*, atunci când este provocată vizibil, a unei persoane percepută ca „de temut", n.n.);

[203] *Ibidem*, p. 258–259.

[204] Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII). O cetate asediată*, vol. 1–2, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 19.

de o cauză exterioară (ex. în faţa unui pericol iminent, cu privire la gravitatea ei, frica poate fi *grea* sau *uşoară*; *frica grea* este frica pe care o poate provoca un pericol sau un rău mare care ne ameninţă, ca de exemplu: închisoarea, schingiuirea, ruşinea etc.; *frica uşoară* este frica pe care o poate provoca un rău mai mic ce ne ameninţă, ori un rău mai mare, dar care nu este probabil că ne va atinge; e necesar însă a remarca faptul că frica în general nu e în funcţie numai de gravitatea răului care ne ameninţă şi nici de faptul dacă acesta este un rău real ori numai imaginar, ci adesea este *în funcţie de structura sufletească a persoanei* în chestiune şi, în special, de *structura emotivă*, îndeosebi de dispoziţiile temperamentale ale aceleia; de aceea, *acelaşi pericol* – real sau imaginar – poate da naştere la *frică grea* sau numai la *frică uşoară*, în funcţie de persoană şi împrejurări şi, aceasta cu atât mai mult, cu cât trebuie să ţinem seamă şi de deosebirile de vârstă, sex, cultură etc.".[205]

• *Ignoranţa* – este mai curând un impediment *cultural* şi *cognitiv*. Definită ca „neştiinţa sau lipsa de cunoaştere a unor lucruri pe care de fapt cel în cauză ar trebui să le cunoască...; faptele săvârşite din ignoranţă sunt păcate grele sau uşoare, după cum sunt urmarea unei ignoranţe mai vinovate sau mai puţin vinovate; culpabilitatea ignoranţei depinde atât de neglijenţa sau întrelăsarea cultivării necesare a subiectului, cât şi de însemnătatea obiectului faţă de care se manifestă ignoranţa".[206] Suntem în deplin

[205] N. Mladin şi colab., *op. cit.*, p. 259–260.
[206] *Ibidem*, p. 260–261.

acord cu Monahul Nicolae Delarohia, care consideră că *„mai mult rău iese de pe urma prostiei decât a răutății...* (e suficient să ne gândim la „dictatura meselor" de vot, n.n.); *prostia – măcar de la un punct încolo – e păcat*, păcat de slăbiciune și de lene, de nefolosire a talentului".[207]

• *Pasiunile* – sub aspectul lor „coercitiv" ne referim mai mult la „pasivismul", *dependențele psihologice* (sau chiar somatice) ale omului „împătimit"; nu ne referim la anumite „pasiuni" creative, deși nici acolo nu lipsește totalmente elementul „pătimaș", pasional, mai ales când pasiunea scapă controlului persoanei. „Din punct de vedere psihologic, prin pasiuni se înțeleg fie *stările patologice* ale unor sentimente sau anumite sentimente care pun stăpânire exclusivă pe sufletul omenesc, fie unele *sentimente obsesive* care *silesc omul să acționeze numai în direcția lor*; din punct de vedere *moral*, ca pasiuni se consideră unele pofte puternice îndreptate spre anumite bunuri senzoriale care pot provoca o desfătare și care uneori se opun exercitării libere a voinței omenești; astfel de pasiuni ar fi: ura, supărarea, groaza, disperarea etc.".[208]

• *Deprinderile* – sunt elemente ce provin din zona *voinței*. „Acte voluntare la origine, prin repetare, ajung să se execute cu o mai mare precizie și ușurință și fără control conștient, ceea ce înseamnă pentru persoana care le posedă o cruțare de energie

---

[207] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 18–19.

[208] N. Mladin și colab., *op. cit.*, p. 261–262.

şi timp, precum şi câştigarea dispoziţiei de a acţiona în aceleaşi împrejurări totdeauna la fel; uneori deprinderile au o influenţă foarte puternică asupra oamenilor în ceea ce priveşte acţiunile lor; dictonul: „*consuetudo altera natura est*" (= obişnuinţa este a doua natură); deprinderile rele, ce se câştigă în mod conştient, nu pot fi considerate ca o piedică a libertăţii, deoarece subiectul *în mod voluntar a întărit prin deprindere voinţa sa rea şi uşurinţa de a păcătui*; ca urmare, fapta făcută sub influenţa unor astfel de deprinderi va fi şi mai culpabilă; dacă însă omul se sileşte să dea voinţei sale o direcţie opusă celei a deprinderii rele, atunci chiar dacă efectele ei continuă, fapta respectivă este involuntară, ceea ce diminuează culpabilitatea şi deci responsabilitatea subiectului".[209]

• *Alte influenţe*: semnalate de psihologie individuală şi diferenţială – diferenţe individuale, particularităţile specifice, unicitatea persoanei; influenţa *sistemului hormonal* (al glandelor cu secreţie internă sau endocrine) asupra voinţei; influenţa constituţiei somatice – temperamentale; tulburări mintale: psihopatii, psihoze, nevroze etc.; sugestia hipnotică, narcoanaliza etc.; influenţa mediului fizic şi social; vârstă, sex, rasă etc. – nu pentru toţi oamenii voinţa este aceeaşi – nici responsabilitatea pentru una şi aceeaşi faptă nu poate fi identică la toţi.[210]

În pofida tuturor impedimentelor de o natură sau alta, răspunsul decisiv aparţine tot persoanei.

---

[209] *Ibidem*, p. 262–263.

[210] *Ibidem*, p. 263–264.

2. Responsabilitatea existențială: apelurile vieții și răspunsurile omului

Spre deosebirea de alte genuri de *responsabilitate* (profesională, morală, socială, civilă, penală etc.), logoterapia înțelege prin această noțiune: a da un *răspuns personal* – al persoanei: conștiente, libere, mature și responsabile – *apelurilor* vieții, care cheamă, invită neîncetat la decizii personale și la descoperirea și asumarea *sensului* existențial personal. „A fi *om* (persoană) – declară V. Frankl – înseamnă *a decide de fiecare dată ce să faci cu tine însuți*, iar aceasta înseamnă, la rândul său, *a-ți asuma responsabilitățile* propriilor acțiuni și ale propriei conduite".[211]

Cu alte cuvinte, *„omul este responsabil pentru libertatea sa*. Fiecare om are un *loc* și o *misiune* în lume, ceea ce i se cere este doar să le descopere. El poate descoperi un *sens* în fiecare și în oricare situație de viață, chiar și în situațiile cele mai dificile și lipsite de orice speranță, prin: trăirea a ceea ce este valoros (ex. natura, arta, relația etc.), crearea de valori (materiale, artistice, spirituale...), suportarea a ceea ce este de neînlăturat, de neschimbat (boală, pierderea unor oameni dragi...), prin atitudinea de a-și fi credincios sie însuși și de a se putea privi în față".[212]

Responsabilitate, în această perspectivă, nu se referă la faptul de *„a trage pe cineva la răspundere"*, în sens moral – a-l face „răspunzător" sau a-l afla în culpă pentru ceva anume

---

[211] Viktor E. Frankl, *Argomenti per un ottimismo tragico*, în vol. colectiv A.a V.v., *Ottimismo per vivere OK*, Ed. Paoline, Milano, 1991, p. 33.

[212] C. Furnică, *op. cit.*, p. 4–5.

– ori a „trasa" cuiva anumite *sarcini* de serviciu, ci de a invita subiectul la *a se simți coresponsabil* într-un „parteneriat" decizional, să-și *asume* o răspundere (personală) față de sine și față de ceea ce are de împlinit, să poată da un „răspuns" propriu, ceea ce-l face *important* (valoros) și, cu atât mai mult, *atent* (interesat) față de ceea ce i s-a *încredințat* (cu toată încrederea).

A fi responsabil de propria viață, de tine însuți, înseamnă, în definitiv, „a-ți da seama" – a te „lua în seamă" nu „a te băga în seamă", în sens histrionic! – de propria importanță, de ceea ce s-a „investit" în tine, pentru a răspunde în mod serios (responsabil) apelurilor vieții. Decizia îți aparține: poți opta pentru o *viață autentică*, plină de sens, sau te poți irosi într-un *simulacru existențial*, tu fiind sursa propriului eșec, nu circumstanțele exterioare, oricât ar „argumenta" inautenticitatea de sine.

Ești liber să alegi oricare din cele *două alternative* existențiale: a trăi tu însuți sau a trăi „prin delegație"; a-ți trăi propria viață sau viața a te „trăi" pe tine (în mod fatalist, determinist și inautentic). Responsabilitatea – opțiunii – îi revine omului în totalitate. Dacă anumite condiționări sunt greu de depășit sau chiar insurmontabile, faptul de a-ți trăi viața în mod *real* și *responsabil* îți aparține în exclusivitate. Nimeni nu poate decide în locul tău.

„Trebuie să pricepem și să învățăm pe cei disperați – susține Frankl, „supraviețuitor" a patru lagăre de exterminare – că, de fapt *nu importă ce anume putem aștepta noi de la viață, ci, în definitiv, doar ceea ce așteaptă viața de la noi*! În limbaj filosofic s-ar putea spune: este vorba aproape despre o *revoluție copernicană*: nu căutăm de fapt sensul vieții – în viziunea Analizei Existențiale și Logoterapiei nu noi „dăm" un sens vieții personale, ci ea conține în sine sensul nostru

personal pe care ni-l revelează, pe măsură căutăm să-l descoperim, n.n. –, ci simțim că *suntem permanent întrebați ca oameni, cărora viața ne pune în continuu întrebări, în fiecare zi, în fiecare oră*, întrebări cărora e necesar să răspundem, dând un *răspuns exact* (concret, faptic, real, n.n.), nu doar în *meditații* (fantasme, imaginație, condiționale, probabilități, n.n.) sau în *cuvinte* (declarații de intenție, slogane, promisiuni, n.n.), ci într-o acțiune, un comportament corect. *A trăi*, în ultimă analiză, nu înseamnă altceva decât a avea *responsabilitatea de a răspunde cu exactitate problemelor vitale*, de a îndeplini cerințele pe care viața le pune fiecăruia, de a face față exigențelor momentului...".[213]

Răspunsul omului în fața exigențelor (și ofertelor) vieții nu poate fi decât un *răspuns personal*. Nimeni nu poate răspunde în locul meu. *Eu însumi răspund* întrebărilor vieții și tot *eu însumi dau seamă de mine*, de felul cum mi-am întrevăzut și realizat propria vocație („destinație"), propria consacrare existențială. „Destinul omului, *unic* și *original* pentru fiecare din noi, poartă în sine o asemenea concretețe. Nu e posibil a compara doi oameni și două destine. Nici o situație nu se repetă. În orice situație omul e chemat la un comportament diferit... Întotdeauna, fiecare situație e caracterizată de *unicitate* și *originalitate*, care din când în când permite doar „un" răspuns, și numai unul. Chiar așa, „răspunsul exact" la întrebarea implicită situației concrete".[214]

Responsabilitatea umană e pusă în legătură cu *unicitatea* și *irepetabilitatea* persoanei – ca „fructele ale *libertății*"[215]

---

[213] Viktor E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano, 1999, p. 130–131.

[214] *Ibidem*.

[215] E. Fizzotti, *Per essere liberi...*, p. 17.

– dar, în acelaşi timp, cu *conştiinţa personală*, pe care V. Frankl o defineşte ca „*organul de sens* (semnificaţie)"[216], respectiv capacitatea omului de a afla un *sens* în orice situaţie de viaţă şi de a găsi *sensul* – autenticitatea, vocaţia, împlinirea – propriei vieţi.

„Motivat de *voinţa de* sens, omul, *în faţa condiţionărilor de orice tip*, dincolo de a le obiectiva în virtutea capacităţii de autodistanţare, este capabil de a „recunoaşte în ele *probleme de rezolvat* şi *sarcini de îndeplinit* pentru propria formare" (Frankl, 1978). *Responsabilitatea omului* se manifestă, deci, în capacitatea sa de a da un răspuns problemelor şi sarcinilor ce-i vin puse în arcul vieţii, adică în capacitatea de a realiza *sensurile propriei existenţe*. Capacitatea de *a realiza sensuri*, logic nu poate face abstracţie de capacitatea de *a le surprinde* (a le discerne, a le sesiza, n.n.): această ultimă capacitate se explică prin intermediul *conştiinţei*, definită de Frankl „organul de sens", ca şi „capacitate intuitivă de a descoperi sensul unic şi singular născut în orice situaţie" (1972). În această perspectivă, *conştiinţa* şi *responsabilitatea* constituie un *binom existenţial* prin care se explică autotranscendenţa şi se actualizează *voinţa de sens*".[217]

Această *voinţă de sens* – „căutare" a *Logosului*, a logicii existenţiale proprii – constituie cheia de boltă a şcolii frankliene. „În *logoterapie* – explică medicul vienez – cuvântul *logos* înseamnă *spirit*, dar şi *sens* (semnificaţie). Înţelegem prin *spirit* dimensiunea specifică a fenomenului uman şi, contrar reducţionismului, logoterapia refuză a-l reduce la un oarecare fenomen subuman şi deci de a-l deduce

[216] Enzo Romeo, *Introduzione* la E. Fizzotti, *ibidem*, p. 7.
[217] A. Gismondi, *art. cit.*, p. 155–156.

de la sine însuşi. În dimensiunea specific umană trebuie să localizăm referitor la *logos*, împreună cu alte fenomene, pe cel al transcendenţei existenţei. În realitate existenţa umană se proiectează totdeauna dincolo de ea însăşi, se adresează întotdeauna unui *sens*. Într-o asemenea perspectivă, omul trebuie să acţioneze în existenţa sa, nu pentru a realiza *plăcerea* (*voinţa de plăcere*, Freud) sau *puterea* (*voinţa de putere*, Adler), nici măcar *realizarea de sine*: mai curând pentru a urma o *împlinire de sens*. În logoterapie vorbim de *voinţa de sens*. Iar atunci, când am definit *omul ca fiinţă–responsabilă*, am voit să indicăm că suntem *responsabili de împlinirea sensului* (nostru existenţial, n.n.). De aceea în psihoterapie nu am vrut să punem întrebarea: „*pentru ce* anume suntem responsabili?", cât mai curând: „*în faţa a ce* suntem responsabili?". Pacientul (omul) rămâne liber de a decide cum îşi interpretează *fiinţa–sa–responsabilă*, prospectând-o astfel în faţa societăţii, în faţa umanităţii, în faţa propriei conştiinţe. Oricum, el poate merge şi mai departe şi să nu vadă doar „ceva", ci pe „cineva" în faţa căruia este responsabil. Acest cineva este divinitatea, Dumnezeu".[218]

Prin aceasta, Frankl deschide inclusiv perspectiva unei responsabilităţi existenţial–morale pe verticală, în care omul nu este „răspunzător" doar în faţa unor instanţe abstracte orizontale (imanente), ca: viaţa, normele convieţuirii şi eticii sociale sau chiar în faţa propriei conştiinţe morale (ca „produs social"), ci în faţa unui *Cineva* personal (transcendent), înaintea căruia nu „răspundem" doar de „păcatele" noastre, ci mai ales de ceea ce am devenit şi am împlinit din „talantul", „destinul", sensul (rostul) nostru existenţial.

Din nefericire, interpretarea religioasă „păcătuieşte" tocmai

---

[218] Viktor E. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1992, p. 97–98.

prin accentuarea viziunii moralistice *negative* (*retrospective*) asupra responsabilității omului, apăsând pe culpabilitatea înaintea lui Dumnezeu față de păcate comise sau chiar pe necesitatea mântuirii (responsabilitatea soteriologică, *prospectivă*), mai curând decât pe responsabilitatea *pozitivă* (*actuală*), existențial–vocațională și axiologică a omului, cerința de a-și „cultiva" talantul personal, investindu-și toate resursele în direcția unei vieți trăite plenar și responsabil în „prezența" lui Dumnezeu.

Adeseori fapte taxate drept „păcat" (din punct de vedere *moral*) nu sunt decât consecințe nefaste ale unor frustrări existențiale sau deficiențe în planul realizării personale (de etiologie *psihologică*). Ca să nu mai vorbim de faptul că Jertfa de pe Golgota nu are doar o semnificație penitențială și substitutivă, ci chiar *Cuvântul* (Logosul) *întrupat* devine *Sens* și *Destinație* existențială a persoanelor ce împărtășesc o asemenea credință.

3. Conștiință (morală), culpabilitate și responsabilitate morală

Responsabilitatea morală e pusă în legătură cu *conștiința morală* prezentă la om. *Conștiința morală* presupune existența *conștiinței psihologice*. În absența conștii(e)nței – a *discernământului psihologic*[219] –, cum arătam mai sus, nici

[219] În literatura ascetică se vorbește despre un *discernământ spiritual*, așa-numitul „dar al deosebirii duhurilor", al străvederii – și în optică religioasă – a realităților vieții, ce aduce un spor de „lumină" în cecitatea și confuzia generală în care se zbate omul. Putem astfel vorbi despre niveluri diferite de „obnubilare" a conștiinței: *„miopie" psihologică* (în cazul dificultăților de „optică" personală sau de perspectivă existențială; „câmpul vizual psihologic" al omului este foarte limitat); *lipsă de discernământ psihiatric* (în cazul tulburărilor psihice, cu deteriorarea competențelor cognitive) și *„orbire spirituală"* (în cazul celor ce nu pot/vor (a) depăși pragul „vizibilității pozitiviste").

nu poate fi vorba de *conştiinţă morală*, respectiv de *responsabilitate morală*. *Conştiinţa morală* şi *conştiinţa psihologică* – faptul de *a fi conştient*[220] – nu sunt acelaşi lucru, dar nu este oportun atât a le separa, cât a le face „ireductibile" între ele. Cele două sunt *distincte* prin obiectul lor, dar *nu sunt contradictorii*.

În rezumat, *„conştiinţa de sine este o expresie forte a persoanei*, care progresiv ajunge a se percepe în propria-i *individualitate unică şi irepetabilă*. Se formează în timpul vârstei evolutive prin interacţiunea dintre tendinţele interne ale subiectului şi prin condiţionările stimulilor ambientali. Ea constituie *nucleul stabil* în jurul căruia se va structura *eul*, înţeles ca centrul unificator, coordonator şi propulsor al alegerilor operante după criterii de valoare. Eul conştient şi critic devine progresiv capabil de a se pune în raport dinamic cu realitatea. Forma optimă de dezvoltare este când formarea eu-lui este rezultatul unei *armonioase creşteri de sine*. Primeşte stimuli adecvaţi din mediu, îi elaborează după capacitatea şi exigenţele sale normale şi ajunge astfel la deplina dezvoltare a unei *personalităţi mature*, *autentice*, în toate luările sale de poziţie, *liberă în alegeri* şi, deci, *responsabilă* faţă de consecinţele alegerilor sale".[221]

Deşi, în opinia unora, *conştiinţa psihologică* nu ar avea

---

[220] Omul este *fiinţă conştientă*, are *conştiinţă de sine* şi de cele din *jurul* sau de *deasupra* sa.. „Conştiinţa nu este o simplă „funcţie" a fiinţei noastre, ci însăşi organizarea sa... *A fi conştient* înseamnă în primul rând a simţi, a putea percepe şi vorbi, ceea ce constituie un fel de „soclu funcţional" al conştiinţei". Henri Ey, *Conştiinţa*, trad. Dinu Grama, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 33, 50.

[221] Giusseppe Sovernigo, *Senso di colpa, peccato e confesione. Aspetti psicopedagogici*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000, p. 75.

absolută nevoie de conştiinţa morală, totuşi, ea îşi găseşte expresia superioară, în *conştiinţa morală*, în lumea judecăţilor de valoare (şi expresia ei maximă în raport cu Instanţa supremă şi Valorile absolute, în cazul *conştiinţei morale religioase*). Dacă conştiinţa, în general, constituie „axul central al dezvoltării psihologice şi al maturităţii personalităţii"[222], conştiinţa morală adaugă componenta axiologică, de apreciere calitativă a faptelor personale în raport cu sine şi cu ceilalţi (ori cu Dumnezeu, în situaţia persoanelor religioase). W. Jankélévitch consideră conştiinţa psihologică o *conştiinţă–martor* (care atestă doar prezenţa funcţiunilor eu-lui), pe când conştiinţa morală ar fi o *conştiinţă–judecător* (ce adaugă funcţiunea testimonială sau valutativă, valorică).[223]

Potrivit observaţiilor psihiatrului francez Henri Ey, *„conştiinţa morală* nu poate fi radical separată de *conştiinţa psihologică*, căci, departe de a fi un principiu al unei autodeterminări absolute, aşa cum considera Kant, „moralitatea" este ascunsă în această „mare de reflexii", care este *conştiinţa*. A di „pe deplin" conştient înseamnă a fi într-o stare de alertă, dar nu în sensul „reflexului de investigare" al lui Pavlov, ci în cel al *stării de mirare* şi *de problematizare*, temă reluată continuu de către Heidegger. Putem spune despre acest *„mod-de-a-fi-în-lumea" valorilor*, care este *forma „cea mai umană" a conştiinţei* (cea care favorizează proiectele şi împlinirile din *praxis*), ceea ce am spus despre Eu, anume că forma conştiinţei etice este însăşi conştiinţa, dar conştiinţa ajunsă la un grad maxim de diferenţiere a sa, la

---

[222] *Ibidem*, p. 74.

[223] M. Vidal, *op. cit.*, p. 543. Vezi pe larg: *La conscienza: luogo di appello morale*, p. 519–624

un mod de a-şi nega însăşi structura şi de a se defini prin acest nivel înalt, dacă nu excepţional sau ideal".[224]

Dezvoltarea morală reprezintă o dimensiune constitutivă şi un imperativ *sine qua non* al persoanei.[225] De aceea *conştiinţa (morală)* a fost definită ca o *realitate personală*, un fel de *loc (for) interior*, un fel de *busolă de orientare* pentru sine şi în raport cu ceilalţi, ca „o *instanţă interioară* sau *centrul de referinţă ultim* ce *ghidează persoana în alegerile sale*, ca o conştienţă interioară a unei tendinţe intime de a respecta în propriile acţiuni o *scală determinată de valori*, scală trăită ca *personală*, dar care, în acelaşi timp, se prezintă ca obiectivă, angajantă (care obligă) şi transcendentă în aşa fel încât libera adeziune proprie la ea apare ca valoare supremă" (Giovenale Dho).[226]

Conştiinţa morală este, prin excelenţă, „o *funcţie a persoanei şi pentru persoană, nu este o voce a naturii, ci a persoanei*; ordinea morală există nu pentru că persoana se conformează naturii, ci întrucât natura se „personalizează" în persoana care vorbeşte cu Dumnezeu; întreaga semnificaţie a conştiinţei este, la fiinţă, *funcţiune şi valoare a persoanei*".[227] De aceea, „în calitate de *fiinţă liberă* şi înzestrată cu însuşiri, a căror utilizare conduce spre perfecţiunea absolută, *orice persoană îşi asumă deplin* – sau cel puţin ar trebui s-o facă, n.n. – *responsabilitatea morală pentru faptele sale*".[228]

---

[224] H. Ey, *op. cit.*, p. 56.

[225] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 72.

[226] *Ibidem*, p. 76.

[227] *Ibidem*, p. 555–556.

[228] Nikolai Berdiaev, *Condiţiile binelui absolut. Bazele eticii.*, trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 152.

Dar o responsabilizare morală autentică nu este posibilă fără un înalt şi sănătos *simţ al culpabilităţii*, ca *„realitate psihologică universală"* (A. Vergote)[229] pozitivă, ce ajută în dezvoltarea personală şi a conştiinţei morale. Ne referim la o conştiinţă *normală* a culpabilităţii, nu la *sentimentul de culpabilitate nevrotică*, care, după cum ştim, „suprasaturează nevrozele"[230], fiind mai degrabă o experienţă de „retardare etică", ce îngrădeşte libertatea interioară şi frânează dinamica ascensională a persoanei. Sentimentele de culpă, în limite normale, fac parte din *sănătatea psihologică*[231] şi morală a persoanei. Constituie un factor stimulativ în dezvoltarea personalităţii şi întăresc simţul datoriei, al responsabilităţii morale.

Nu faptul de a te simţi în culpă este important, ci însăşi existenţa acestui mecanism de „protecţie" şi de orientare axiologică. Pe de o parte, ca un fel de „celulă" de avertisment a persoanei, sprijină de a nu fi lezată inutil prin devieri şi scăderi ale demnităţii morale, pe de altă parte se insinuează ca un „cerber" al standardului etic al persoanei, ce nu permite inconsecvenţe, incongruenţe, oscilaţii morale peste limita admisibilului. În relaţia *culpabilitate – responsabilitate morală*, după cum *conştiinţa morţii* devine „piatra de încercare a atitudinii noastre faţă de viaţă"[232], suferinţa, semnalul tras de sentimentul de culpabilitate poate constitui un punct de plecare în atitudinea responsabilă a omului faţă de propria viaţă şi moralitate în raport cu sine şi cu ceilalţi.

---

[229] Apud G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 97.

[230] Pentru detalii vezi: Horney, Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, trad. Dr. Leonard Gavriliu, Ed. IRI, Bucureşti, 1996 (cap. XIII – *Sentimentul nevrotic de vinovăţie*, p.171–190.

[231] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 97.

[232] Paul Heinrich Bresser, *Responsabilità e senso di responsabilità. Il senso della colpa*, în vol. colectiv, A.a V.v., *Ottimismo...*, p. 93.

Morala scolastică făcea distincția între „faptele omului" (*actus hominis*), ca acte spontane, naturale, reflexe sau comise prin presiune externă, neavând o condiție de responsabilitate și, ca atare, nefiind considerate acte morale („neimputabile" moral) și „fapte umane" (*actus humani*), actele propriu umane (responsabile), ce provin din voință liberă, adică cu atenție și cu libertate.[233] A nu face răul de teama declanșării sentimentelor de culpă sau din cauza fricii de pedeapsă – sau, în cazul persoanelor religioase, din frica de Dumnezeu – sunt indicii ale unui moralism primar, „subuman".

Antropologia morală consideră *comportament responsabil* doar un *comportament moral*[234], uman. Un *om moral* autentic – matur, liber de a decide și responsabil de propriile decizii – nu face răul pentru că nu-l face: pentru că face binele și pentru că nu are nevoie de „motive" să nu facă răul. Responsabilitatea morală, în cazul lui, este mai mult decât un simplu răspuns față de faptele sale. E o atitudine *umană* și *responsabilă* de viață, în care persoana își asumă responsabilitatea morală a deciziilor sale.

„Sunt cazuri – observă filosoful rus citat anterior – în care boala schimbă radical personalitatea omului... *Responsabilitatea morală* este posibilă doar în condițiile existenței *libertății* agentului. Pot să răspund numai pentru ce stă în puterea mea. În analiza problemei cu privire la ce anume stă în puterea mea, trebuie să distingem *libertatea de voință* și *libertatea de acțiune*: *libertatea de voință* constă în aceea că „eul" este sursa creatoare de dorințe și decizii, dar el nu e constrâns să le manifeste nici de condițiile exterioare și nici de caracterul lui empiric; *voința de acțiune* se manifestă

[233] M. Vidal, *op. cit.*, p. 383.
[234] *Ibidem.*

acolo unde dorința și decizia survenite nu întâmpină dificultăți în calea realizării lor. Astfel de dificultăți sunt adesea generate de împrejurări care se situează dincolo de sfera puterii mele. În asemenea cazuri, fiind lipsit de libertate, nu port răspunderea pentru neîndeplinirea bunelor mele intenții".[235]

Aceste realități ne obligă – în consiliere sau terapie – să vedem responsabilitatea morală în complexitatea ei și în intercondiționare cu libertatea persoanei. Nu o putem aborda unilateral, fără a ține cont de toate aspectele ce ar conduce spre clarificarea conținutului *uman* al actelor săvârșite. Cât de „umane" sunt, de fapt, anumite comportamente, inițiative, decizii, atitudini ale omului, nu-i simplu de stabilit. Statutul de *om* nu este dictat doar de aspectul fizic sau de postura bipedă. Există încă multe note ce intră în definiția persoanei. Pentru moment interesul nostru a fost îndreptat în direcția recunoașterii acelor „fire elastice" greu perceptibile „ochiului liber", ce trenează accesul la o existență personală și în direcția întăririi capacității de asumare (responsabilă) a propriilor decizii, cu consecințele de rigoare.

4. Elemente de autocunoaștere în consilierea și terapia analitic–existențială

Nu vom intra în detalii „tehnice" – clinice sau terapeutice –, ci doar vom încerca să schițăm unele repere orientative în practica psihoterapeutică.

---

[235] N. Berdiaev, *Condițiile binelui...*, p. 158–159.

a) *Libertatea de...*: sunt cu adevărat liber?

Pe plan *somatic*:

N.B.: Chiar dacă vorbim despre condiționări *somatice*, pentru noi sunt semnificative implicațiile acestora pe plan psihologic și existențial.

În continuare vom prezenta câteva *întrebări de autocunoaștere*:

• Mă simt (încă) determinat, condiționat, „prizonierul" unor „deficiențe": distorsionări – reale sau de percepție – în schema corporală (ex. statură, un nas diform, aspect estetic, obezitate ș.a.m.d.), infirmități (malformații congenitale), boli (ereditare: ex. diabet) etc.? Cât de mult mă afectează? Cât spațiu ocupă din viața mea (din interiorul meu), din (non)dezvoltarea personală? De ce nu mă pot accepta așa cum sunt? Ce mă împiedică, ce mă reține să modific ceva (atitudinea) în privința acestor „condiționări" somatice?

• Cât de mult mă afectează dacă prietenii sau alte persoane mă ridiculizează, strigându-mi: „bă, ochelaristule", „grăsanule", „piticanie" etc.? Cum reacționez? Fac ceva pentru a-mi repara (corecta) „imaginea de sine"? În ce fel: ripostez? îmi iau lentile de contact? îmi fac operații estetice?

• În ce măsură mă pot bizui pe corporalitatea mea, pe sănătatea mea, pe „mușchii mei"? Am încredere în fizicul meu? Mă ține? Am sentimentul de suport somatic sau mă simt vulnerabil, cu o constituție fizică fragilă? Mă simt ca având o sănătate „de fier" sau o

resimt ca şubredă, precară? Fac ceva pentru a-mi îmbunătăţi condiţia fizică? Ce mă împiedică să mă apuc de un sport, de drumeţii, de „mişcare", de un regim alimentar?

• Ce automatisme, ticuri, gesturi „rituale" (repetitive) îmi surprind? Cât de mult mă afectează? Caut să le ascund sau să ignor „prezenţa" lor? Consider important să mă pot elibera de asemenea gesturi? Văd posibil să deţin controlul asupra lor? Văd posibilă dispariţia lor? Cum? Ce impedimente întrevăd? Fac ceva concret pentru a controla aceşti mici „paraziţi nevrotici"?

• Care sunt dependenţele mele, de natură somatică (sau somatizate): ex. dependenţa de drog, tutun, cafea, alcool, medicamente, sex etc.? Cât de acută – de înrădăcinată, ca o „a doua natură" – este respectiva dependenţă? Ce s-ar întâmpla dacă aş încerca să mă eliberez de această „patimă" a mea? Simt că a pus stăpânire pe mine, că nu „pot" să renunţ la ea? Recunosc sau neg acest fapt? Consider important (necesar) să mă eliberez de această dependenţă? *Vreau* cu adevărat să mă eliberez sau numai *doresc* acest lucru? Ce s-ar întâmpla dacă aş rămâne în continuare „sub stăpân"? Ce fac, concret, pentru a mă elibera? Ce mă împiedică s-o fac?

Pe plan *psihologic*:

N.B.: Această categorie de obstacolări, dependenţe, amânări, „calcule", indecizii, false „abstinenţe", fixaţii, inerţie etc. intercondiţionează cu cele precedente, dar şi cu cele ce vor urma (ex. o percepţie negativă asupra corporalităţii

proprii poate deforma puternic imaginea de sine, încrederea în sine, valoarea personală, dar şi relaţiile mele cu ceilalţi).

Datorită complexităţii problematicii, ne vom limita, pe cât posibil, în spaţiul de reflecţie al Analizei Existenţiale şi Logoterapiei.

Vom prezenta câteva întrebări de autocunoaştere legate de:

Motivaţia 1 – condiţie fundamentală: *a putea fi* (a fi)/ *temeiul de a fi*; în raport cu *lumea*, cu *viaţa*[236]; „sentimentul" de: *protecţie*, *spaţiu*, *suport*; *încrederea în sine*, *încrederea primordială* (în „cineva aici care mă susţine"[237]), *încrederea fundamentală* („este ceva aici – o structură – care mă ţine"[238]).

• Care este starea mea actuală: mă simt „în siguranţă", *ocrotit*? Am sentimentul unui „acoperiş deasupra capului" sau mă simt ca sub „cerul liber"? Am sentimentul unei anumite stabilităţi, al unei anumite „certitudini" existenţiale? Simt că pot fi? Nu mă simt ameninţat de ceva? Ce mă ameninţă? Este un pericol real sau doar îl resimt ca atare? În ce măsură mă împiedică să fiu şi să (re)acţionez ca atare o trăire?

• Pe ce „stau", pe ce mă reazem, pe ce mă sprijin, ce mă „susţine"? Care este *suportul* meu existenţial? Ce s-ar întâmpla dacă mi-aş pierde suportul respectiv (de pildă: locuinţa, serviciul, sănătatea, soţul/ia, prietenul/a etc.)? Pot renunţa de bună voie la o anumită stabilitate şi confort pentru a căuta o situaţie care mă apropie mai mult de autenticitatea mea?

---

[236] Orientările „motivaţionale" sunt inspirate din teza de doctorat, cap. 4–7, C. Furnică, *op. cit.*, p. 66–115.

[237] *Ibidem*, p. 80.

[238] *Ibidem*.

• Am sentimentul de a-mi fi aflat un *loc al meu*, în care pot fi? Am suficient spațiu „de mișcare", libertate de a putea fi aici? Am suficient *loc interior* care mă lasă să fiu, să exist? Nu mă strânge, nu mă sufocă, nu e prea larg, nelimitat, să mă „pierd" în el sau „străin"? Îmi vine ca o haină pe măsură sau ca una de „căpătat"; e fie „prea strâmt", fie „prea larg", fie „prea sus" – „mă ia cu amețeală", fie „prea jos" – „mă simt strivit" dedesubtul lucrurilor?

• Mă hotărăsc repede sau „stau pe gânduri", îmi fac tot felul de calcule, „îmi iau toate măsurile de precauție" înainte de a întreprinde ceva (de a pleca undeva)? Îmi făuresc adesea planuri care de fapt nu se vor concretiza niciodată? Mi se întâmplă frecvent să renunț la proiecte (de viață) pe care le consider prea riscante? Când sunt luat prin surprindere de vreo ofertă interesantă, ce presupune rapiditate în decizie, care este reacția mea spontană: mă entuziasmez sau intru în panică? Mă resimt sau creez sentimentul unei ființe „mobile", sprintene, prompte, spontane, ușor deplasabile sau am (creez) un sentiment de greutate, de povară, de „gelatină", de „elastic", de „a întinde" lucrurile, a le tergiversa?

• Îndrăznesc să îmi iau viața în propriile mâini, „să-mi iau lumea în cap", să stau „pe propriile mele picioarele"? Am curajul de a mă „privatiza" afectiv, de a-mi lua distanță față de chestiunile care mă înlănțuie și mă „țintuiesc" locului? Care ar fi acestea? Aș fi dispus să „dau ochii", să mă confrunt cu o asemenea realitate „înspăimântătoare"? Ce s-ar întâmpla dacă aș face pasul acesta?

• Simt că mă pot „lăsa" pe viață? Mă ține? Am

încredere că nu mă „duce la fund", că nu mă aflu în pragul unui naufragiu existențial? Am pe cine conta în cazul unei asemenea „situații de urgență"? Dar dacă va trebui să fac față singur situației, mă pot încrede în mine? Mă pot bizui pe mine? Pot face față? Care cred că ar fi, pentru mine, limita suportabilității? Cât aș putea duce? Până la ce nivel aș fi dispus sau în stare să suport?

Motivația 2 – condiție fundamentală: *pofta de viață* (a plăcea)/*valoarea fundamentală*; prin *dedicație* (con–sacrare), *timp*, *relația* (dialogul „emoțional") cu viața, cu ceilalți, cu mine însumi, cu terapeutul, *valoare fundamentală* („ceea ce ne mișcă cel mai profund, faptul de a fi viu"[239]).

• Cum este viața mea actuală? Cum o resimt? Care este dispoziția de fond? Mă simt plin de viață, optimist, energic, cu un tonus vital ridicat, cu „poftă de viață"? Întrevăd perspective multiple și luminoase de viață sau dimpotrivă mă simt apăsat, pentru mine „viața n-are sens", „nu-mi mai place nimic", „nu mai vreau nimic", „nu mai vreau să aud nimic", „vreau să fiu lăsat în pace", „mi-e scârbă – greață, lehamite – de toți și de toate"? Dincolo de boală, ce mai rămâne din libertatea mea într-o asemenea viziune pesimistă de viață? Nu cumva îmi alimentez aceste trăiri negative? Fac ceva să mă eliberez de ele, lupt, atât cât mă simt în stare sau mă abandonez total acestor sentimente?

• În clipa de față mă simt singur, gol, absent, fără vlagă, indiferent, impasibil („nemuritor și rece"), „nimic nu mă mai atinge", „nu mă mai interesează", viața o resimt ca apăsătoare, are un gust amar, zilele

[239] *Ibidem*, p. 92.

sunt gri, orizontul e închis, sumbru, „nu mi se mai arată nimic"? E vorba de o (in)dispoziție de moment sau despre o stare de durată, de fond? În toată suferința ai putea să întrezărești măcar o rază de lumină? Chiar dacă lucrurile „stau" așa, ce ți-ai dori în clipa de față, un lucru cât de mic? Ce ți-ar face plăcere, o mică plăcere? Ce ți-ar „spune" ceva, ar fi important pentru tine, ți-ar da un „semn de viață"? Ce ai dori să faci, atât cât ai putea să faci acum? Ce crezi că ai fi în stare să faci? Ai fi dispus să accepți o mână de ajutor? Ai accepta pe cineva în preajmă?

• În cazul pierderii unei ființe dragi, a unei situații „privilegiate", „confortabile" sau „securizante" (ex. în cazul unei catastrofe naturale) cum aș face față momentului? Aș putea suporta șocul? Aș putea admite că acel eveniment s-a întâmplat? Aș accepta că un asemenea lucru se putea întâmpla oricui, de ce aș fi eu scutit? Mi-aș putea asuma suferința, pierderea? Pot să fiu de acord că atâta vreme cât mă lupt, refuz să accept ideea: „de ce mie", „de ce tocmai mie", „cu ce am greșit", nu-mi pot afla liniștea, pentru că nu „las lucrurile să fie"?

• M-aș putea lăsa în voia lacrimilor? Știu că am dreptul să plâng (până la „capătul izvorului lacrimilor"), că lacrimile îmi „spală" suferința, chiar dacă toată lumea din preajmă vine să mă consoleze? Știu că am dreptul să-mi plâng și de milă, că plânsul e un lucru „bun", uman? Aș putea lăsa timpul să lucreze, de la sine, în favoarea mea? Cred că timpul mi-ar putea aduce o mângâiere?

• Pe de altă parte, m-aș abandona total suferinței? N-aș mai găsi cale de ieșire? Aș mai găsi resursele necesare

„s-o iau de la capăt"? În cazul prăbuşirii sufleteşti, m-aş adresa cuiva? Cât aş miza pe ajutorul lui?

Motivaţia 3 – condiţie fundamentală: *a putea fi aşa cum sunt/propria valoare*; în raport cu *mine însumi*

• În momentul de faţă simt că mă pot manifesta (arăta) *aşa cum sunt* sau am sentimentul unei „duble contabilităţi" (autentic – fals), port o mască permanentă, nu mă (pot) dezvălui decât arareori, doar unor persoane şi doar atât cât consider eu necesar s-o fac? Dar cum sunt de fapt? Pot recunoaşte, sub posibila multitudine de măşti, adevărata mea faţă? În general caut să plac sau mă comport aşa cum simt (sunt)? Cât de *autentic* mă simt în ceea ce fac, în ceea ce afirm, în comportamentul meu social, profesional, familial etc.? Cât de important este pentru mine să mă pot manifesta aşa cum sunt? În ce împrejurări, unde nu pot, „nu sunt lăsat", să mă manifest aşa cum sunt? Cum procedez în situaţiile respective? Cum mă raportez la acel „a nu fi lăsat să fiu"?

• Am sentimentul unei *delimitări personale*, al graniţei între *ceea ce este al meu propriu* şi *ceea ce este al altuia*? Simt, actualmente, ce-mi este *propriu* şi ceea ce-mi este mie *străin*? Cum fac faţă tendinţelor celuilalt de a-mi încălca propria frontieră? Ştiu să refuz? Pot s-o fac calm, fără reacţii agresive? Dacă nu, de ce nu sunt în stare să refuz şi de ce nu în mod paşnic? Ce s-ar întâmpla dacă celălalt, simţindu-mi la un moment dat „rezistenţa", ar trece la şantaje de genul: „ai devenit căpos", „te-ai schimbat", „nu se mai poate înţelege omul cu tine"? Ce consideri mai important: să menţii acea relaţie sau să fi tu însuţi? Rămâi consecvent cu

ceea ce eşti (ceea ce te defineşte) sau ţii seama de „gura lumii"? Cât este de importantă, cât contează, cât eşti de dependent de opinia celorlalţi? De ce (da/nu)?

• Cum mă resimt în raport cu *mine însumi*? Care este imagine mea despre mine? Am încredere în mine? Îmi cunosc *posibilităţile*? Ştiu „la ce sunt bun"? Consider că am o apreciere justă (echilibrată) a valorii personale? Mă simt apreciat, valorizat de cei din preajmă? Cât de mult mă respect eu pe mine? Dar ei? Cât de mult contează pentru mine părerea celorlalţi? Ce înţeleg prin faptul de a mă respecta eu pe mine însumi? Îmi cunosc *limitele* personale? În ce măsură mă afectează? Le accept? Caut să le depăşesc? Mă inhibă? Mă simt frustrat, devalorizat, disprețuit pentru vreuna din „scăderile" mele? Dacă mi se atrage atenţia, reacţionez agresiv, caut să ripostez sau îmi asum critica (noncritic)? Ce anume sunt împiedicat să realizez din cauza unei insuficiente încrederi, evaluări şi stime de sine?

Pe plan *sociologic (relaţional)*:

N.B. Deşi pare a avea mai multă legătură cu Motivaţia 2 (relaţia), cadrul sociologic – raportul meu cu ceilalţi – este amprentat puternic şi de *relaţia mea cu mine însumi* (M3), de fricile mele (M1), (ne)încrederea în sine, (de)valorizare personală (M3) etc..

• Cât de autonom sunt, actualmente, în raport cu *părinţii* mei? Am tăiat „cordonul ombilical" psihologic ce mă leagă de „fusta mamei"? Sunt conştient de şantajele afective invocate de părinţi în circumstanţele unei tentative de emancipare de sub tutela lor, de gen:

„nu vei fi în stare să te descurci singur(ă)", „cine o să aibă grijă de tine", „cum o să plătești chirie, când apartamentul nostru de 3 camere stă gol" (uitând de camera ocupată de ei!)", „ne-ai trădat, te-ai dat cu ceilalți" (socrii) etc., etc.? În ce măsură mă afectează aceste șantaje și mă las sensibilizat, afectat, de ele? Până la ce nivel cedez? În ce măsură pot stopa „invazia" propriilor părinți (sau a celorlalți) în viața mea efectivă și afectivă? Și cum, prin ce proceduri: mă fac că nu aud sau mă impun cu fermitate (sau cu agresivitate)? Realizez importanța autonomiei în dezvoltarea personală? Sunt dispus să mi-o asum până la capăt, în ciuda tuturor dificultăților sau cum „dau de greu", fac „cale-ntoarsă" în „cușca" copilăriei?

• În raport cu *autoritățile*: profesori, șefi, biserică etc. prezint un comportament cameleonic sau îmi mențin verticalitatea și autenticitatea de sine? Până la cel nivel de suportabilitate pot duce toleranța, maleabilitatea, flexibilitatea, îngăduința? Cum reacționez în cazul încălcării limitei maxime a acestei disponibilități de a suporta? Îmi pot asuma riscurile unei confruntări directe? Am această experiență? Care au fost rezultatele? Până la ce nivel sunt dispus să accept că „omul se află sub vremi" și până la ce limită las ca „vremurile" să mă invadeze sau să mă (în)locuiască?

• În general *relaționez* ușor? În cercuri noi de relații (recepții, mese festive etc.) cum mă comport cu persoanele necunoscute, intru greu în dialog? În propria familie, mi-e greu să spun lucrurilor pe nume, acumulez cu anii tensiunea acestor inconveniente nemărturisite de teama de a nu leza? Ce mă împiedică

în clipa de față s-o fac? Pot să-mi păstrez calmul, să găsesc momentul și formula adecvată pentru a nu fi recepționate de celălalt ca simple reproșuri?

Pe plan *noetic (spiritual)*:

N.B.: La acest ultim stadiu nu putem face abstracție inclusiv de perspectiva extramundană.

Motivația 4 – condiție fundamentală: (a fi în) *sensul meu existențial*/în *perspectiva sensului ontologic*; prin valoare la sens; prin descoperirea *sensului existențial* („al meu", personal, subiectiv; „rostul meu"; „are sens pentru mine") spre descoperirea *sensului ontologic* (transcendent, obiectiv)

- Am sentimentul de a-mi fi descoperit calea, vocația, identitatea, autenticitatea, rostul, sensul vieții mele? Mă simt a trăi „rotund", plenar, în acord cu mine însumi și cu cele din preajma și de deasupra mea, putându-mi valorifica în totalitate abilitățile, resursele, disponibilitățile personale sau mă simt a trăi „paralel cu mine însumi" sau ca „un motor în 3 bujii", într-o stare de funcționalitate vegetativă, „pe aparate"? Simt a-mi exersa din plin propriile posibilități și a mă împărtăși de valorile care-mi sunt proprii sau doar „supraviețuiesc", ceea ce s-ar putea traduce prin a „sub–„ sau „para–vieții"? Am sentimentul de a fi un *bun de uz* (a fi „util", a fi „folosit") sau *a uza de bunurile mele native* (a fi de folos cuiva, care mă prețuiește așa cum sunt, pentru ceea ce sunt eu însumi)?
- În cazul omului religios: Am sentimentul de a fi liber *pentru* și *în* Dumnezeu, ca Supra–Sens sau Sensul

absolut (unidirecțional) al vieții mele, fără a nega dimensiunea orizontală a sensul meu existențial? Cine/ce mă împiedică să-mi caut propria realizare de sine în această zonă? (De ce?) Trebuie să-mi ascund sentimentele mele religioase? Contează dacă cineva mă ia în derâdere sau mă „contrează", e problema lui sau a mea? În Dumnezeu mă regăsesc în plenitudinea valențelor mele creatoare, în cea mai deplină autenticitate a mea sau El nu reprezintă decât un ultim refugiu, o altă „dependență" ce s-ar putea substitui unor frustrări existențiale sau L-aș putea „utiliza" ca „alifie de leac" contra anxietății sau a altor tulburări interioare? Sunt dispus să-mi pun, în mod matur și responsabil, libertatea în serviciul Lui, în numele binelui, adevărului și frumosului sau rămân la nivelul unei supușenii (sau al unor frici) infantile în raport cu El? Dumnezeu este o sursă de „tabu-uri" și tensiuni nevrotice sau Sens și Lumină pentru Viața mea?

b) *Libertatea pentru...*: ce să fac cu libertatea mea?

Responsabilitatea existențială:

• Mă simt suficient de liber pentru a dispune de libertatea mea? Știu încotro să-mi direcționez această libertate, într-un sens pozitiv, creativ? Cât de conștient sunt de responsabilitățile ce derivă ce derivă din faptul de a fi autonom, de „a mă fi luat în stăpânire"? Mi le pot asuma? Mă consider într-adevăr „stăpân" și responsabil de viața mea, de destinul meu? Îmi asum

riscurile și dificultățile libertății mele?

• Care sunt apelurile, ofertele, invitațiile, întrebările, solicitările, cerințele Vieții pentru mine în clipa de față? Care ar fi responsabilitățile pe care mi le-ar cere? Ce răspuns aș putea să dau? Mă simt în stare să fac față acestor cerințe?

• Am sentimentul de a dispune de libertatea mea? Sunt conștient de Am conștiința

• Sunt dispus să sacrific din timpul meu liber, din confortul meu personal. Până la ce nivel aș fi dispus să „renunț" la libertatea mea, să-mi sacrific din comoditatea și confortul mea, pentru a mă implica în anumite imperative ale momentului?

• Obișnuiesc să „deleg" responsabilitățile, în genul: „asta nu e treaba mea...", „eu nu mă bag...", „nu mă privește", „mai bine stau deoparte", „să mai facă și alții" etc.? Sau invers, îmi găsesc „responsabilități voluntare" acolo unde nu mi le solicită nimeni?

• Îmi cunosc îndatoririle familiale, profesionale, sociale, spirituale etc.? Cunosc și o limită a asumării personale? Știu să împart (beneficiile) responsabilitățile(or), într-un parteneriat loial, cu cei din cu colegii, cu prietenii, cu cei din familia mea, cu alte persoane implicate?

• Văd sensul acestor responsabilități? Văd finalitatea responsabilităților asumate?

Responsabilitatea morală:

• Pentru ce anume consider că aș putea fi tras la răspundere din punct de vedere moral? Ce mi s-ar putea imputa, reproșa în clipa de față? În fața cărei instanțe

mă simt chemat să dau un asemenea răspuns: în fața conștiinței proprii, în fața societății, în fața lui Dumnezeu?

• Mă consider „robul" unor principii și norme morale, de sub imperiul cărora nu mă pot elibera? Am avut curajul de a încălca vreunul din aceste principii? Dacă da, ce am simțit în momentul respectiv? Sunt adeptul unei concepții legalistice de viață?

• Am căutat (sau caut) să ies din „prizonieratul" unor incoerențe morale? În ce măsură mă stopează sau deturnează de pe sensul real al dezvoltării mele (personale și spirituale) anumite devieri comportamentale de natură morală (ex. relații extraconjugale, afaceri dubioase, corupție, mită, speculă, sperjur, furt etc.)? Îmi ocupă ceva spațiu interior vreunele remușcări (sentimente de culpă) pe asemenea teme sau, dimpotrivă, conștiința mea morală este anesteziată totalmente și mă lasă să „adorm buștean" în bezna nonsensului (eșecului) meu existențial?

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. Autenticitatea personală – libertatea de a fi aşa cum sunt –

Motto:

Ai libertatea să fii tu însuţi,
cu adevărat, aici şi acum.
Nimic nu-ţi poate sta în cale.
Este Legea Marelui Pescăruş,
Adevărata Lege...
Îţi spun că eşti liber!
(Richard Bach,
Pescăruşul Jonathan)

Repere semantice în vocabularul curent

• (in)autentic(itate), natural(eţe), fire(sc), original(itate), (adevăr) distorsionat, deformat fals(itate), iluzie(oric), fariseism, prefăcut (cătorie), viclean(nie), perfid(ie), pervers, ambiguu (itate), duplicitar(tate), adevăr(at), sincer(itate), iluzoric(iu), real, fantasmatic (goric), minciună, simulare, mimare, aparenţă, gr. *alytheia* = adevăr, onest(itate), manipulare, impostor(ură), „a poza", „pozeur", histrionism, deghizare, mască, actor, rol, disociere, diabolic, contradicţie, înstrăinare, alienare, disonanţă, discordanţă, concordanţă, acord (cu sine), congruenţă, armonie, (in)coerenţă,

• „a fi tu însuţi", „dedublare de personalitate", „schizofrenie", "personalitate de subterană", personalitate para-existenţială, „falsă aparenţă, impresie", „om cu două feţe", „a juca un rol", „om la locul său"

BCU "MIHAIL EMINESCU" IAŞI LIBRARY

1. Jocul „de-a v-aţi ascunselea”

Când pisica se gudură printre picioarele mesenilor, devine atât de „lungă”, de elastică, încât nu ratează nici măcar ultimul gest ritualic, să te perie până la capătul cozii. Comportamentul, mai mult sau mai puţin conştient, e tipic şi omului. Încă de mic, copilul „ştie” să-şi „ceară drepturile” (de a fi luat în braţe, de a primi de mâncare, de a nu fi lăsat singur, de a mai trage de timp să nu adoarmă prea repede...) sau să-şi apere privilegiile, adoptând cele mai subtile strategii ca să „îmbuneze pe mama”, tata „să-l ia în seamă”, să-l aprecieze, să-l iubească, să nu fie dat la o parte de apariţia noului frate.

De câte ori nu auzim în terapie sau în scaunul spovedaniei că „am făcut tot ce-mi stă în putinţă să mulţumesc pe mama, pe tata, pe soţ/ie şi tot n-a fost bine”. „Gura satului” rămâne surprinsă: „nu ştiu ce s-a întâmplat cu Georgeştii, că după 30 de ani de viaţă împreună au dat divorţ; niciodată nu şi-au spus nimic, nu şi-au reproşat nimic, nu şi-au vorbit urât, n-au ţipat unul la altul, întotdeauna îşi zâmbeau când se ivea ceva neplăcut şi, brusc, i-a apucat ce i-a apucat de nu se mai suportă unul pe celălalt”.

Există persoane extrem de „atente”, de manierate, de „bine crescute”; un adevărat „gentilom” nu uită niciodată să vină cu o floare, cu câte o atenţie; sărută cu graţie mâna doamnei, nu uită să facă un compliment sau să transmită mieros o vorbă „bună” prin intermediul soţului: „complimente doamnei”!?, nu uită să răspundă automat celei mai banale scrisori...

Mediile religioase sunt suprasaturate de oameni

„cuminți", „pita–lui–Dumnezeu", de o „bunătate" și „dăruire" ieșite din comun, totdeauna disponibili, umili, „ușă de biserică", ce execută absolut orice cu o exemplaritate și obediență incredibilă, ce fac totul „ca la carte", ca „să fie plăcuți Domnului", „fac ascultare" să „nu supere pe Doamne–Doamne", fac numai „ce-o vrea Dumnezeu" sau dacă „Domnul vrea", nu vor să iasă cu nimic din litera Legii ca să nu fie pedepsiți...

Când pune mâna pe telefon, mai întâi românul se scuză, asigurându-se că a „îmblânzit fiara" de la celălalt capăt al firului: „iertați-mă că vă deranjez...", „nu vă supărați că vă deranjez...", „n-aș vrea să vă inoportunez...". Când cere să vadă un produs sau își achită impozitul, mai întâi o curtează pe doamna foarte „înțepată" de dincolo de pult sau de la „luminița din capătul ghișeului": „fiți amabilă...", „nu vă supărați că vă deranjez...", „sunteți drăguță să-mi spuneți..." Exemplele ar putea continua... Câtă gentilețe!? Ce maniere!? Ce nu face omul când vrea să obțină sau țină morțiș să nu piardă ceva!? Este un maestru în *arta deghizării*, „diabolic" de abil în a „face formele să mintă", conștient (simulare) sau nu (mimare).

Inautenticitatea psihologică nu trebuie însă confundată cu *prefăcătoria*. *Simularea* e conștientă, *mimarea* nu. O persoană inautentică poate fi „sinceră" în falsitatea comportamentelor sale pentru că nu realizează acest lucru. „Crede" și afirmă „cu toată convingerea" că „așa e el". Aceasta îi devine „mod–de–a–fi", structură, o a „doua natură" inconștientă.

Din acest motiv și constituie o problemă *psihologică*, nu *morală*. Trăindu-și viața în mod inautentic, „în dezacord" (involuntar), „paralel", „în contradicție" sau „pe *contra–sens*" cu sine însuși, omul nici măcar nu realizează acest lucru.

Trăiește un soi de „război nevăzut" (Nicodim Aghioritul), o disociere între *ceea ce este* (felul cum gândește) și *ceea ce face, cum se comportă* (cum acționează, cum se manifestă). Suferă, fără a întrezări vreo posibilitate de a ieși din impas, pe când, în cazul *simulării*, un om cu adevărat „rău", perfid, fals e culpabil din punct de vedere moral, pentru că el e conștient de ceea ce face.

„Cei răi" (de competență morală) se deosebesc de „cei inautentici" (de competență psihologică), primii fiind „maeștri ai deghizării, ce nu sunt în stare să-și arate fățiș adevăratele culori; *oameni ai minciunii*, care mint metodic, în mod repetat și cu dibăcie (abilitate)".[240] Spre deosebire de ei, cei neautentici nici măcar nu realizează că (se) „mint" sau cu atât mai mult că viața lor e o adevărată „minciună".

De aici provine și distincția radicală dintre *culpabilitatea nevrotică* (omul se simte vinovat din cauza unor trăiri sau impulsuri nevrotice pe care, chiar dacă într-un anumit grad le poate sesiza, totuși nu le poate rezista și controla, motiv pentru care se autoculpabilizează; se știe că nevrozele sunt suprasaturate de sentimente de culpă) și *culpabilitatea morală* (în care omul e conștient de ceea ce face – imputabil moral – dar continuă să facă și să persiste în comportamente și atitudini justificative dincolo de simpla negare întâlnită printre mecanismele de coping).

Ce înseamnă de fapt a fi autentic? „În semnificația sa cea mai comună, *autenticitatea* echivalează cu faptul de *„a fi tu însuți"*... În medicina contemporană, vastul capitol al *nevrozelor* este adesea privit ca manifestând o *criză a autenticității* omenești; *nevrozele* ar fi *exteriorizări ale*

---

[240] M. Scott Peck, *Psihologia minciunii*, trad. Lucian Popescu, Ed. Curtea Veche, București, 2003, p. 123–124.

neautenticității. În nevroză, absența identității cu sine însuși se manifestă ca boală, dar de manieră neautentică pe care o poartă cu sine: *dramă a interiorității* (Șt. Bălănescu, 1967). Incapabil de a-și făuri o adevărată identitate, în goană după o *identitate imaginară*, pe care nu o poate dobândi, nevroticul este în *conflict cu sine însuși* și *cu cei din jur*. Semnificația antropologică a nevrozei este legată de posibilitatea omului de a se afla într-o *situație duplicitară*".[241] Această ambiguitate inconștientă – și în ce măsură omul e liber interior pentru a putea fi autentic – constituie atât o problem(atic)ă psihologică (psihoterapeutică), cât și pastorală (duhovnicească), asupra căreia se impune să stăruim.

Etimologic, αὐθέντης are următoarele sensuri: care acționează după el însuși; stăpân absolut; care ia inițiativa de...; care face ceva prin el însuși; moarte săvârșită de propria mână (sinucidere); vb. αὐθεντέω = a avea deplină autoritate asupra; sbst. αὐθεντία, -ας = putere absolută; adj. αὐθέντικος, -η, -ον = care constă într-o putere absolută; adv. αὐθεντικῶς = cu autoritate, *într-un mod autentic*; adv. αὐτοέντει sau αὐτοέντι = de propriile sale mâini[242]; pron. pers. αὐτός, -ή, -όν = *eu însumi*[243] + εντι < εἰμι *a fi*[244]; lat. *authenticum* = autentic, original.[245]

Astfel, noțiunea de *autenticitate* (gr. *authentikos*) exprimă „caracterul nefalsificat, naturalețea nedeformată a unor acte, idei, situații. Acest termen a dobândit greutatea

---

[241] Andrei Athanasiu, *Tratat de psihologie medicală*, Ed. OSCAR PRINT, București, 1998, p. 57–58.

[242] A. Bailly, *op. cit.*, p. 308, 314.

[243] *Ibidem*, p. 316.

[244] *Ibidem*, p. 689.

[245] G. Guțu, *op. cit.*, p. 128.

unei categorii centrale în *filosofia existențialistă*. Teoreticianul prin excelență al autenticității este Heidegger, care consideră că banalitatea vieții cotidiene este o sursă de înstrăinare, sub a cărei influență condiția umană devine inautentică, prin înregimentarea și pierderea identității (personale) în masa amorfă, care impune un comportament mașinal, standardizat și stereotip. Căutând esența umană exclusiv în atributele singularității individuale, existențialiștii definesc autenticitatea numai ca experiența trăită de subiect într-un contact solitar cu neantul, ignorând aspectele pozitive ale acțiunii sociale, prin care omul se afirmă ca subiectivitate creatoare... Autenticitatea se referă la felul în care ființa umană se dezvăluie și își exprimă trăirile în fața lumii, la legătura intimă dintre fond și formă, creată prin medierea afectivității. Trăirile bolnavului psihic par, în variate circumstanțe, lipsite de autenticitate, senzația fiind dată de modificarea raportului de încărcătură afectivă care ajunge, pe calea expresiei, până la observator".[246]

Dacă, în viziunea existențialistă, viața cotidiană a oamenilor este puternic impregnată de *inautenticitate*, întrucât ei o trăiesc într-un fel mimetic, acționează doar „cum acționează ceilalți" și „fac ceea ce fac ceilalți", acesta fiind modul tipic al comportamentului uman, ce impune existenței noastre propriu-zise subordonarea față de un stereotip[247], din punctul nostru de vedere este important să cunoaștem modalitatea de a ieși din această stereotipie de masă, cum să-și descopere persoana adevăratul ei *fel de a fi* unic (identitate personală) și modul *firesc* (autentic) de a se manifesta în raport cu sine și față de ceilalți. Pentru a fi în

[246] C. Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. 1, p. 338.

[247] O. Chețan, Radu Sommer (coord.), *op. cit.*, p. 52–53.

acord cu celălalt e necesar a fi în acord cu sine însuşi. Pentru a fi în acord cu mine însumi trebuie mai întâi să-mi clarific *ceea ce-mi este propriu* şi să mă „*delimitez*" de tot ce nu e al meu.

În Analiza Existenţială, „dacă pentru a *putea să fiu* (M1) am nevoie de: *suport*, *spaţiu* şi *securitate*, iar pentru a avea *poftă de viaţă* (M2), de: *apropiere*, *timp* şi *relaţie*, pentru *a avea voie să fiu eu însumi* (M3), am nevoie de: *delimitare*, *individualizare* şi *aprecierea propriei mele valori*. Pentru a ajunge să mă delimitez, trebuie să trasez nişte graniţe, să stabilesc cu precizie unde se termină ceea ce resimt ca fiindu-mi *propriu* (ceea ce este al meu însumi, n.n.) şi unde începe *alteritatea* (ceea ce este al celuilalt, n.n.)... Atunci când vorbim de individualizare practic se pune problema *legitimării propriei vieţi*; aceasta presupune o intervenţie activă, o împărtăşire, o comunicare a ceea ce-mi este propriu; delimitarea se realizează prin NU, care presupune în mod obligatoriu un DA pentru altceva... În ceea ce priveşte aprecierea *propriei valori*, ceea ce este pus aici în discuţie sunt *eu însumi*, *imaginea mea*, *valoarea mea în proprii mei ochi*... Analiza existenţială abordează în a treia motivaţie fundamentală problema valorii proprii (*permisiunea de a fi aşa cum eşti*)".[248]

[248] C. Furnică, *op. cit.*, p. 100, 102, 104.

2. Autenticitatea – constitutiv al existenței personale

Dacă ar fi să căutăm o definiție a autenticității sau anumite limite universal valabile ale acesteia ar fi un demers pe cât de dificil, pe atât de lipsit de realism. Nu am putea spune că există o autenticitate „tipizată", „standard", în care trebuie să ne „întipărim". Cel mult am putea considera ca limite ale autenticității înseși limitele persoanei, felul în care mă disting de ceilalți și mă resimt a fi eu însumi, natural, în acord cu mine și cu cei din jur, liber de a fi așa cum sunt, fără să fiu nevoit să pun „masca de protecție" a propriei valori.

A fi autentic se referă la faptul de a mă „simți bine în pielea mea", de „a-mi veni ca o mănușă", „a mi se potrivi", „a fi pe măsura mea", a mă simți „în rostul meu", în „elementul", în „largul meu", fără a fi nevoit a păși în viață sau în relație pe „vârful degetelor de la picioare", ca să nu trezesc „uriașul" adormit. Toate aceste metafore desemnează o unică realitate: *posibilitatea (libertatea) de a fi așa cum sunt. Autenticitate* constituie una din notele definitorii ce califică spiritul epocii noastre, pornind de la înseși structurile fundamentale ale persoanei. Ea aparține de ceea ce este mai nuclear în ființa personală. Ca și în cazul autonomiei și responsabilității personale, în absența autenticității, însăși noțiunea de persoană este „compromisă".

Pentru a înțelege mai bine în ce constă această realitate personală, în continuare vom căuta să distingem principalele ei direcții:

a. autenticitatea existențială

Din punct de vedere existențial *autenticitatea* este definită ca „fidelitate față de propriul *proiect* de viață",[249] care, în esența sa, e „(în)născut (*a priori*), iar nu făcut". Se spune că *„o persoană fără proiect este o existență în derivă"*.[250] Câți indivizi – pentru că în acest caz e greu să-i calificăm drept persoane – nu trăiesc „de azi pe mâine", fără nici un *„rost"*, fără să știe cine sunt, ce vor, de unde vin, la ce bun se află pe lume și încotro se îndreaptă!? Ba mai grav, unii nici măcar nu își pun vreo întrebare în acest sens. Viața (lor) însăși, pentru ei, e un *nonsens*. „Nici un vânt nu e favorabil celui care nu știe încotro să meargă" (Platon).

Ce să mai vorbim despre autenticitate de sine câtă vreme omul habar nu are „pe ce tărâm se află"!? Din punct de vedere antropologic, *proiectul personal* înseamnă *voința de autenticitate față de sine însuși*, fidelitatea față de ceea ce sunt și ceea ce fac cu mine. Înseamnă deopotrivă *cunoaștere de sine*, dar și *discernământ*, pentru ca persoana să se poată deschide *spre ceea alege să fie*.

Noțiunea de *proiect* vine de la termenul latinesc *pro–iectus* (de la *pro–icere*) = a fi lansat la..., a arunca înainte. Viața ca atare reprezintă însăși „ființa, inexorabil lansată în a-și trăi *propria existență* ca o *alegere de a fi ceea ce dorește a ajunge*. Este existența ca libertate în sensul ei forte, nu doar avem libertatea de a alege una sau alta, ci suntem liberi

---

[249] M. Vidal, *op. cit.*, vol. 2, parte prima, Cittadela Editrice, Assisi, 1995, p. 192.

[250] Juan Mari Ilarduia, *op. cit.*, introduzione.

de a *alege ceea ce voim să facem din noi înşine*. Omul e libertate, o libertate limitată şi condiţionată, dar *libertatea de a putea alege ceea ce doreşte să ajungă*: aceasta este suprema demnitate, grandoarea dar şi drama sa".[251]

Omul e, deopotrivă, *actor* şi „*autor* de sine însuşi...; se *alege* pe sine însuşi; ...este o realitate plastică, ce se formează în timp, o *realitate plasmabilă*, care nu e fosilizată în realitatea sa personală, pentru care timpul nu trece în van, ci îl munceşte, îl atinge, îl şlefuieşte; tindem să concepem şi să clasificăm persoana ca o realitate statică şi imuabilă şi, prin aceasta, tindem să o etichetăm prin categorii şi clişee fixe, dar în realitate nu există nici în mine nici în alţii această persoană cristalizată, *condamnată la a fi cum e*; a fi o persoană, înseamnă a se găsi într-o continuă schimbare, într-o mişcare constantă: înseamnă a se *face* persoană".[252]

Proiectul existenţial personal e corelat cu libertatea personală: de a-mi „proiecta", recunoaşte şi accepta propriul „destin", propriul *sens existenţial* şi, în acelaşi timp, de a mă *lansa* în mod deliberat şi responsabil în realizarea lui. Acest *proiect* e de fapt o *provocare*: îmi trăiesc viaţa sau viaţa mă „trăieşte" fatalmente pe mine? Îmi trăiesc viaţa *mea* (proprie), plină de sens, sau o trăiesc prin „delegaţie" (în mod inautentic). La o analiză atentă, din punct de vedere existenţial, conceptul de *autenticitate* poate fi tradus şi chiar suprapus în bună parte cu cel de *vocaţie*. Cele două noţiuni sunt concentrice. E vorba despre o *chemare* ce nu provine

---

[251] *Ibidem*, p. 25.

[252] *Ibidem*, p. 26–27.

din afară, ci din eul cel mai autentic pe care-l purtăm în adâncul ființei noastre.

„Este *propriul*[253] – ceea ce-mi este mie propriu, n.n. – cel mai profund al ființei noastre. «Despre o anumită ființă umană se zice că este *autentică*, atunci când este, sau ajunge să fie, ceea ce realmente și radical este, atunci când nu e alienată» (Ferrater)".[254] Autenticitatea presupune fidelitate față de propria *vocație* și față de propria *misiune*, cu alte cuvinte *a deveni ceea ce* – a priori – *ești*: respectiv, coincidența acțiunii personale cu sensul suprem al propriei vieți.[255] Necesitatea *sintoniei existențiale* cu *identitatea personală* – a fi *tu însuți* și a trăi în *armonie cu propriul adevăr* – devine un imperativ categoric al realizării de sine și, de ce nu, chiar al mântuirii. Numai în acord cu mine și cu lumea (în care trăiesc) pot împăca „rezonabil", consonant, propria-mi persoană cu propriul meu „destin" (sens, proiect existențial, vocație, misiune...).

Din această perspectivă, pro–iectivă, se impune ca omul să-și trăiască confruntarea cu realitatea începând de la sine însuși. El „nu poate abdica de la propria *originalitate* – persoana e totdeauna *origine* și nu *terminal* al stimulilor externi; autenticitatea presupune că *proiectul de viață există* (ca rațiune de a exista, n.n.), într-un anumit fel, *încă dinainte de decizia sa*; omul trebuie a se conforma lui însuși (și a-și „decripta" sensul propriei existențe, n.n.); orice decizie ce forțează fondul propriu al omului aruncă existența personală în inautenticitate".[256]

---

[253] *Impropriu* tradus astfel, dar din lipsa unui echivalent românesc al termenului italian „stessità" = „însuțitate", el însuți (un fel de „însumitate" = mie însumi) am optat pentru cel de „proprietate", în sensul de „al meu propriu".

[254] M. Vidal, *op. cit.*, p. 193.

[255] B. Goya, *op. cit.*, p. 69.

[256] *Ibidem*.

Nu pot accepta să fiu ceea ce nu sunt, ceea ce mi s-ar cere sau impune (din afară) să fiu într-un anumit context. Nu pot executa mecanic un „proiect existențial" străin de subiectivitatea și felul meu propriu de a-l concepe. M-ar scoate din mine și, fără îndoială, „din minți". Tocmai din acest motiv, într-o existență inautentică (nefirească), ajuns la capătul răbdării (suportabilității), omul își iese din „fire". Aici se află sursa multor deficiențe psiho-patologice).

„Filosofii existențialiști au fost cei care au tematizat cu cea mai mare insistență și profunzime conceptul de *autenticitate*. Pentru Heidegger sunt două moduri de a realiza existența umană: unul *autentic* și altul *inautentic. Persoana este continuu expusă pericolului de a trăi în inautenticitate.* De aceea și sună în interiorul său chemarea continuă spre autenticitate. Caracteristicile unei existențe inautentice sunt: *distanțiabilitate* sau necesitatea unei continue confruntări cu ceea ce fac alții („grija satului", n.n.); *mediocritatea* sau supunerea forțată unui nivel mediu determinat; *aplatizarea* sau strivirea tuturor posibilităților de a fi etc.".[257]

În psihologia umanistă noțiunea de *autenticitate* reprezintă un postulat al teoriei personalității, ce concepe echilibrul psihologic ca rezultatul unei stări de *congruență* (acord) *între organism și eu*, pe când *dezacordul* între aceste componente ale personalității devine cauza principală a tulburărilor psihice. Ea este adesea indicată prin alți termeni, ca: sinceritate, congruență, transparență, realitate, spontaneitate, acord interior, genuitatea[258] etc..

La celălalt capăt al autenticității se poziționează o *existență inautentică*. Într-un asemenea caz, pe măsură ce se

---

[257] *Ibidem*.

[258] B. Giordani, *op. cit.*, p. 138.

cufundă în această „falsitate" (eşec, vid existenţial), persoana devine grosolană, se anonimizează, se depersonalizează şi se vulgarizează. Unii se refugiază în alcool, alţii în drog, sex, jocuri de noroc, butonare pe TV, lecturi neselective etc. Din acest motiv e hazardată catalogarea automată a unei persoane drept *imorală*, când de fapt ea se poate afla într-o situaţie de *inautenticitate* existenţială. Discrepanţa (antinomia) dintre *norma morală* şi *insuficienţa psihologică* e magistral surprinsă de Apostolul Pavel în expresia: „Nu fac *binele* pe care îl voiesc (legea minţii), ci *răul* pe care nu-l doresc (legea păcatului)" (Romani 7,19,23).

O persoană *autentică* răspunde afirmativ şi coerent propriului *proiect* de viaţă, respectiv propriei *vocaţii* şi ca atare viaţa sa e plină de *sens* şi de realizări. Pe când o viaţă inautentică (inautenticitatea existenţială) reprezintă în fapt un *nonsens* existenţial, o viaţă străină (individului) sau o existenţă trăită pe *contrasens*, în contradicţie cu sine şi cu cei din jur.

b. autenticitatea psihologică

În strânsă legătură cu (in)autenticitatea *existenţială* se află cea *psihologică*, până într-acolo încât n-am putea delimita cu precizie unde sfârşeşte una şi de unde începe cealaltă, când s-a născut una şi când cealaltă, care pe care precede şi dacă poate exista una fără cealaltă. Sunt de fapt două aspecte complementare ale aceleiaşi realităţi. Nu poate exista autenticitate existenţială fără cea psihologică şi invers. Nu pot să mă resimt firesc într-un costum de „căpătat" şi nici nu-mi pot asuma ceea ce nu mi se potriveşte, în cel mai bun

caz la nivel filantropic, nu psihologic (nici duhovnicesc).

Dacă ar fi să încercăm o definiție a *autenticității psihologice*, ea reprezintă acea dimensiune a psihismului uman prin care persoana se exprimă în totalitate și în adevăr, în unicitatea și originalitatea ei, așa cum e ea, fără a fi nevoită să se ascundă în spatele vreunei măști sau al vreunui anumit rol interpretat. Pe scurt înseamnă *a fi așa cum sunt* (în mod consecvent, coerent cu mine însumi): a mă putea manifesta natural, firesc, fără a fi nevoit să par altfel de cum sunt. „Persoana originală e unică – spune V. Frankl – nu un *automobil de serie*, fie el și de marcă".[259] O persoană autentică poate fi – și chiar e un semn de recunoaștere al ei – inserată, integrată, acceptată într-o colectivitate, fără a putea fi „asimilată", „înghițită", „aneantizată" într-o masă amorfă de indivizi.

O primă distincție constă în aceea că persoana autentică din punct de vedere psihologic se diferențiază de un „produs de serie", de mentalitatea de masă, de spiritul gregar (de turmă). Se resimte componenta *valorică*, individuală, de unicat și unicitate a autenticității personale. A nu se confunda unicitatea persoanei în colectivitate cu „originalitatea" și „excentricitatea" isterică. A fi autentic într-un grup înseamnă a fi eu însumi și a mă putea manifesta în modul cel mai firesc în interiorul grupului respectiv, a fi acceptat și integrat cu personalitatea mea, cu felul meu de a fi, fără să fiu nevoit a mă „conforma" unor cerințe străine de posibilitățile mele de „consonanță" sau a căuta să „fac senzație" prin anumite „aparențe" histrione. Același lucru e valabil și în familie, în relațiile profesionale, de prietenie etc., să pot fi eu însumi în oricare postură m-aș afla.

---

[259] E. Fizzotti, *Per essere liberi...*, p. 78, 81.

„Carl R. Rogers defineşte autenticitatea (psihologică) sau congruenţa (acordul) cu sine însuşi drept „capacitatea de a intra şi de a rămâne în contact cu sine însuşi". Autenticitate înseamnă *sinceritate comunicativă*, renunţarea la orice atitudine de faţadă şi de a se ascunde; adevăratul ajutător nu simte nevoia de a se ascunde în spatele rolului său ca în spatele unei măşti (*persona*), de a se baricada în spatele unor lungi poliloghii impersonale şi generale; el e capabil de a comunica interlocutorului său tot ceea ce efectiv simte şi trăieşte în intimitatea sa".[260]

În opinia prof. G. Sovernigo – preot şi psihoterapeut italian – „a fi autentici presupune a nu ne ascunde nimic în proprii noştri ochi şi a fi pregătiţi a recunoaşte toate impresiile şi sentimentele; nu contează dacă nu sunt conforme cu ceea ce s-ar crede că ar trebui să trăim faţă de celălalt, iar dorinţa de a face o figură frumoasă eşuează; a lăsa să se vadă cum suntem, cu propria bogăţie şi sărăcie, cu propriile forţe şi slăbiciuni, ajută mult pe celălalt".[261] Contrar tendinţei automate (instinctivă, inconştientă) de apărare a propriei valori, autenticitatea de sine impune încălcarea voluntară (asumată) a anumitor graniţe subiective, a ieşi pe cât posibil din „armura de protecţie" psihologică, pentru a putea fi cât mai aproape de imaginea pe care o resimt ca a fiindu-mi realmente proprie.

Ea presupune evitarea a două extreme: pe de o parte, de a rămâne „zgribulit" şi „încremenit" sub carapacea propriilor

---

[260] Isidor Baumgartner, *Psicologia pastorale*, Eddizioni Borla, Roma, 1993, p. 428.

[261] Giuseppe Sovernigo, *La persona e l'azione del mediatore pastorale. Aspetti personali. Corso de Psicologia e azione pastorale*, Facoltà Teologica Italia Settentrionale, Sezione din Padova, anno academico 1999–2000, p. 251.

mecanisme defensive, pe de altă parte, de a „ieşi excesiv din poartă până la *autogol*". Autenticitatea nu însemnă exhibiţionism – „a mă da în spectacol" –, ci pur şi simplu a mă manifesta în mod firesc, cu dezinvoltură, fără inhibiţii, evitări, tergiversări, ascunzişuri, ocolişuri etc., tot felul de strategii şi rezistenţe prin care individul se „sustrage" de fapt statutului de *persoană*.

„*Inautenticitatea* (mimare, n.n.) nu e acelaşi lucru cu *nesinceritatea* (simulare, ipocrizie, disimulare, falsitate, n.n.). Au ceva în comun: ambele sunt guvernate de structuri superioare ale persoanei şi ambele au o anumită intenţionalitate în comportament. Totuşi în *nesinceritate* această inautenticitate se exprimă doar prin a lăsa să se înţeleagă ceea ce nu e, pe când intenţionalitatea proprie *inautenticităţii* se extinde nu doar la aparenţa externă, ci încearcă de a apăsa şi asupra propriei intimităţi. Inautenticitatea se poate prezenta la diverse nivele ale personalităţii. Pot exista *sentimente inautentice*; se poate acorda o *voinţă inautentică*, atunci când decizia nu „atinge la fund", adică nu implică fondul endotimic, integrându-l... Se poate vorbi de *patru rădăcini* sau cauze fundamentale ale inautenticităţii: a) *adaptarea* (conformismul) la ceea ce se speră de către altul; b) *forţa sugestivă* (opresivă) a mediului; c) *tendinţa spre notorietate*; d) *foamea de a trăi* (imposibilul) ceea ce coexistă cu o neputinţă de viaţă. Se poate ajunge a vorbi despre o *structură caracterială de inautenticitate* când aceasta devine un semn relevant care se manifestă în toate exteriorizările unui individ. *Personalitatea isterică* este o concretizare a ceea ce afirmăm".[262]

Dacă e să insistăm asupra raportului *autenticitate – sinceritate* distincţia dintre ele poate fi sesizată atât la nivel

[262] M. Vidal, *op. cit.*, p. 194–195.

cognitiv: inautenticul *mimează* (inconştient), ipocritul *simulează* (conştient), cât şi *conativ*: cel dintâi ar dori, dar nu poate (antinomia: *dorinţă – voinţă*), celălalt poate, dar nu vrea, ba chiar şi *afectiv*: inautenticitatea e impregnată de trăiri dureroase, pe când ipocrizia e, într-un grad semnificativ, „an–estezică" (probabil din faptul că ipocritul îşi refuză asumarea oricărui sentiment de culpă).

„*Autenticitatea* indică un acord între experienţa şi simbolizarea ei corectă în conştiinţa individului; ea este posibilă numai când percepţia experienţei este lipsită de erori; e limpede că *autenticitatea implică întreaga personalitate* şi nu poate fi doar fructul unei obligaţii sau al unei bune voinţe; *sinceritatea* indică o stare de acord între compor-tamentul verbal al unei persoane şi ceea ce încearcă şi trăieşte în câmpul său perceptiv; aici se ia experienţa aşa cum apare în conştiinţă (cu posibilitatea de erori în fenomenul perceptiv) şi nu cum e ea trăită în mod real (chiar şi la nivel inconştient) de individ; spre deosebire de autenticitate, *sinceritatea depinde de voinţă*".[263]

Eminentul profesor italian citat mai sus, ne oferă o listă de comportamente inautentice, ca de pildă: când te prefaci a iubi de 80%, dar în realitate nu iubeşti decât de 10%; când te prefaci că respecţi autonomia celuilalt, dar de fapt doreşti puternic a lua tu decizia; când te prefaci a înţelege, în schimb nu înţelegi nimic sau de a fi sigur de un rezultat, când în realitate te îndoieşti; când afirmi că celălalt nu te deranjează, dar de fapt eşti deranjat de prezenţa lui sau de sosirea lui inopinată sau când nu ne arătăm furia, dar în realitate „fierbem" în interior.[264]

Inautenticitatea psihologică poate fi lesne recunoscută

---

[263] B. Giordani, *op. cit.*, p. 139.

[264] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 251.

sub diferite *măşti* şi *comportamente* din cele mai diferite, ca: disponibilitate totală, servilism, docilitate, nevrotism, criticism, bârfă, bavardaj, absenteism, diverse refugii psihologice, rezistenţe la terapie, incapacitate sau refuz al schimbării, al noutăţii... Exemplele ar putea continua. Importantă e atitudinea pe care o vom adopta din momentul în care am început să conştientizăm asemenea comportamente false, improprii.

Mai trebuie să ştim că autenticitatea nu se realizează doar la nivel *intrapersonal* (când persoana lasă să vină în conştiinţă şi acceptă ca propriu un anumit sentiment, realizând astfel o integrare între experienţă şi conştiinţă), ci şi la nivel *interpersonal* (când cineva e dispus şi liber de a comunica altuia propriile sale stări sufleteşti, realizând astfel o integrare între experienţă şi comunicare).[265]

O autenticitatea „totală" (care şi-ar căuta acoperire sub expresiile: „ce mi-e în guşă şi în căpuşă!"; „eu ce am de spus, spun, fără menajamente!") îl poate răvăşi pe celălalt, fără a-i putea fi de vreun ajutor. Dacă suntem însă preocupaţi de a-l ajuta, trebuie ca această autenticitate să fie *armonioasă*, adică să ţină cont *şi de celălalt aşa cum e el*, fără a nega nimic din ceea ce e el[266], cu alte cuvinte: *a-l lăsa să fie aşa cum e el*! Autenticitatea noastră nu are dreptul să nege sau să suprime dreptul de exprimare al celeilalte autenticităţi de vizavi. Acesta devine un principiu terapeutic şi pastoral de maximă importanţă.

Autenticitatea de sine nu e un dat, un postulat. Ea se construieşte. Nimeni nu *este* autentic de la sine, ci *devine* autentic prin efort personal. Se spune că *omul este totdeauna*

---

[265] B. Giordani, *op. cit.*, p. 140.

[266] *Ibidem*, p. 252.

el însuşi, dar niciodată acelaşi (Zubiri). Cum se poate realiza de fapt autenticitatea de sine? Fără a intra în prea multe detalii, pentru a nu risca să deviem într-o altă tematică psihologică extrem de vastă (procesele: identificării de sine, de autocunoaştere, de restructurare de personalitate etc.) sau a ne hazarda într-un optimism psihologic şi „soluţii fast–food", ne vom mulţumi să semnalăm *primii paşi* ce trebuie urmaţi în demersul de eliberare a persoanei din „blocul de marmură" al atâtor mentalităţi, comportamente, trăiri etc. improprii acesteia.

În primul rând „*autenticitatea* presupune *luciditate de sine* (a face lumină în tine însuţi). Dacă lipseşte luciditatea, se exprimă doar o parte din sine. Cealaltă parte rămâne inconştientă. Emite pe ascuns mesaje pe care celălalt le percepe şi care pot să nu concorde cu ceea ce se exprimă conştient. Celălalt percepe cel puţin confuz această disonanţă, încrederea sa e zguduită şi calitatea relaţiei e pusă în dubiu".[267] Autenticitatea psihologică „constă în a ne *cunoaşte pe noi înşine aşa cum suntem*, în *a ne accepta* şi acele aspecte negative care se întâlnesc în noi şi de a avea francheţea de a ne prezenta altora cu faţa descoperită, evitând de a ne ascunde în spatele rolului".[268]

Cunoaşterea de sine reprezintă prima condiţie indispensabilă propriei formări, în procesul de clarificare, de maturizare şi de purificare umană şi spirituală. Dar pe măsura autocunoaşterii se poate ivi un *pericol*, acela de a nu avea puterea şi libertatea (uneori chiar priceperea) de a *accepta*, de a ne *asuma* şi aspectele sau trăsăturile noastre negative.

„În asemenea cazuri suntem tentaţi, în mod natural, să recurgem la anumite *mecanisme de apărare* pentru a nega

---

[267] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 252.

[268] Bruno Giordani, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale*, Editrice Rogate, Roma, 1985, p. 100.

sau a refuza aceste „umbre" pe care le întrezărim înăuntrul nostru. Această atitudine ne duce la a ne îndoi de noi înşine şi de a fi hipersensibili şi defensivi şi de a evita să intrăm în contact profund cu alţii până la a fi incapabili de a-i accepta, în special dacă prezintă trăsături care ne amintesc propriile carenţe".[269] Din acest motiv, pasul următor *cunoaşterii de sine* îl constituie *acceptarea de sine*.

Ca atare, *„cunoaşterea* şi *acceptarea de sine* constituie premizele de a putea fi şi *autentici*, fie în confruntările cu noi înşine (autenticitate *intrapersonală*), fie în raport cu alţii (autenticitate *interpersonală*). Suntem persoane autentice când am cucerit libertatea de a recunoaşte şi de a accepta ca a le noastre gânduri, dorinţe, instincte, tendinţe, carenţe etc., pe care le recunoaştem în lumea noastră interioară şi de a ne prezenta altora aşa cum suntem".[270]

Acelaşi „itinerariu psihoterapeutic" îl întâlnim şi în paşii metodici ai Analizei Existenţiale Personale, unde cele trei laturi ale „triunghiului" (arcului decizional) sunt constituite din (convenţional, de la stânga la dreapta):

1. autodistanţare (pe „traseul" ascensional, pe „versantul" Impresie – Decizie);

2. autotranscendere („coborând" pe latura cealaltă a „versantului", de la Decizie la Expresie);

3. autoacceptare (statornicită pe „satisfacerea" celor 4 Motivaţii Existenţiale Fundamentale: a) a putea fi (în siguranţă); b) a-mi place şi a fi „în relaţie" cu lumea în care trăiesc; c) a fi într-o relaţie autentică cu mine însumi; d) a-mi afla sensul propriei existenţe).

---

[269] Bruno Giordani, *Dialogo (Conoscere se steso. Essere autentico. Saper accettare e amare)*, Instituto de Teologia Pastorale, Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di Mario Midali e Riccardo Tonnelli, Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1992, p. 235.

[270] *Ibidem*.

c. autenticitatea vieții spirituale

Profesorul spaniol de teologie morală, Marciano Vidal, adaugă celor două tipuri de autenticitate pe cea *creștină*. „Creștinismul – spune el – este o situație de autenticitate. *Creștinismul înseamnă un a exista în autenticitate*. Nu e admis nici un *dochetism* („părelnicie", n.n.; gr. *dokeo* = a părea), nici o *simulare* în persoană sau în opera lui Hristos (înseși Persoana Sa și opera de răscumpărare sunt o *invitație perpetuă la autenticitate*, n.n.). *Autenticitatea este o sarcină morală a persoanei*: de la o autenticitate ca și *constitutiv al persoanei* trebuie să se treacă la *autenticitatea morală*. Persoana trebuie să-și caute autenticitatea sa. „Voința de adevăr" constituie „atitudinea fundamentală a unei etici adaptate la epocă".[271]

La o analiză mai atentă, constatăm că „oricare *păcat* e, în realitate, o *inautenticitate* – de aici și riscul alunecării duhovnicului în confuzia dintre *culpabilitatea nevrotică* (planul psihologic) și *culpabilitatea morală* (planul etic), n.n.. *Nevroza* însăși începe să se iveacă atunci când nu se cunoaște calea sau când lipsește coerența în propriul comportament. Intensitatea sa depinde de gradul de alienare existentă între propria ființă și răspunsul existențial pe care îl dă persoana".[272]

Nici viața spirituală nu e scutită de trăiri și manifestări ce doar îmbracă forma unei pietăți sau religiozități „adevărate", când de fapt acestea devin modalități de

---

[271] M. Vidal, *op. cit.*, p. 195–197.

[272] B. Goya, *op. cit.*, p. 69.

escamotare ale unor deficiențe psihologice și chiar de intensitate psihotică. Nu numai că nu lipsesc asemenea comportamente, dar parcă mediile religioase sunt din cele mai impregnate de forme, falsitate, frici, imaturitate etc.. Departe de noi însă gândul de a împărtăși o viziune de tip freudian, ce ar pune semnul egalității între religiozitate și comportamentul nevrotic. Dimpotrivă, diferite trăiri nevrotice parazitează și distorsionează adevăratul sentiment religios.

Dacă există o *religiozitate autentică*, dinamică, vie, plină de vigoare, lumină, căldură, bucurie și pace – ca rod al credinței într-un Dumnezeu al luminii și al dragostei – există, din păcate, și pe acest „tărâm" destule manifestări timorate și deformate, până la cele morbide – ce atribuie lui Dumnezeu mai degrabă trăsături diabolice (spaime, întuneric, răzbunare, justiție etc,) decât paterne. Inautenticitatea spirituală se „adăpostește", uneori destul de vizibil, dar de cele mai multe ori cât se poate de subtil sub diverse comportamente și manifestări *pseudoreligioase*, ca: bigotism, fariseism, fanatism, superstiție, frici (anxietate) de tot felul, magism (farmece, făcături, legături), rigorism, legalism, mentalitate tabuistică (interdictivă), autoritarism, scrupulozitate, sentimente de culpabilitate, ritualism(e), obsesii, formalism, dogmatism, fundamentalism, misticism, obscurantism, viziuni halucinatorii, comportamente isterice, frustrări și aberații sexuale, imaturitate religioasă, infantilism spiritual, egocentrism, imitație pasivă (de tip „cultul personalității"), idolatrism, obediență fără discernământ, ascetism adolescentin, religiozitate egocentrică (religia ca bun de consum, avantaje personale), religiozitate pasivă și dependentă, religiozitate masochistă (victimă a unor exigențe excesive), comportamente autopunitive, autodestructive etc., etc.

Bibliografia teologică occidentală este abundentă pe asemenea teme, începând din anii '60, ai Conciliului II Vatican, înregistrându-se astăzi o adevărată „avalanșă" de volume și studii de interferență – teologie–psihologie–psihiatrie – consacrate diverselor manifestări *problematice* sau chiar *patologice* ce îmbracă aparențe religioase.[273]

Frankl însuși descrie un caz cu o simbolistică foarte relevantă pe tema conflictului dintre o *religiozitate tradiționalistă* (a „literei care ucide spiritul", legalistă, formalistă) și o *religiozitate autentică* (a „duhului care dă viață"). „Un pacient visa că tatăl său îi *administra zaharină* (surogat de zahăr, n.n.). El refuza, pentru că prefera să bea ceaiul sau cafeaua *amare*, *decât să le îndulcească cu zaharină*. A propos de „administrare", el așa asocia: „a administra vrea să zică, literalmente, *tradiție*; adică ceea ce mi-a fost transmis de tatăl meu, respectiv confesiunea religioasă comună". Un filosof existențialist în dialog cu un teolog propunea refuzul

---

[273] Enumerăm doar câteva din lucrările de referință în acest domeniu: Dobbelstein, *Psichiatria pastorale* (în germ. *Psychiatrie und Seelsorge*, Freiburg, 1952), trad. ital. P. Giani, Edizioni Paoline, 1955; Albert Niedermeyer, *Compendio di Medicina Pastorale* (în germ. *Compendium der Pastoralmedizin*, Wien, 1953), trad. ital. G.M. Merlo, Ed. Marietti, 1955; André Godin, *Per individuare i disturbi mentali. Guida ad uso del Clero* (titlu original: *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Bruxelles), trad. ital. M. Castiglioni, E Turri, Instituto „La Casa", Milano, 1966; Louis Beirnaert, *Esperienza cristiana e psicologia* (fr. *Experience chrétienne et psychologie*, Paris, 1964), trad. ital. Gennaro Auletta, Borla editore, Torino, 1965; Karl Frielingsdorf, *...Ma Dio non è così. Ricerca di psicoterapia pastorale sulle immagini demoniache di Dio* (germ. *Dämonische Gottesbilder; ihre Entstehung, Entlervung und Überwindung*, Mainz, 1992), trad. ital. Aurelio Reboldi, Edizioni San Paolo, Milano, 1995; Bruno Giordani, *Psicopatologia e vita spirituale*, în Ermanno Ancili e del Pontificio Instituto di Spiritualità (a cura), *op. cit.*, vol. 3, p. 2078–2087 și enorm de multe altele.

unei *religiozități non–autentice* (refugiu într-o împărăție a credinței ca într-un „tărâm al visului"): „Ce motiv este acela de a voi să fim fericiți? Nu voim (să acceptăm, n.n.) realitatea". Și aici (în viața religioasă, n.n.), ca în viața normală, trebuie refuzat ceea ce nu este autentic (nu consolări dulcege, oblojeli)".[274]

E greu de presupus că cineva care-și trăiește – din punct de vedere *existențial* sau *psihologic* – în mod inautentic viața, să poată vieți o *religiozitate autentică*, după cum o persoană *imatură afectiv* (din punct de vedere psihologic) n-am putea spune că excelează din punct de vedere al maturității spirituale, chiar dacă ține morțiș să ne convingă de contrariu. *Maturitatea spirituală* e soră geamănă cu *maturitatea psihologică*. La fel de imature vor fi și *crezul*, credințele, mentalitatea religioasă, impregnate de superstiție, magism, fabulos, bigotism, fanatism ș.a.m.d. și *comportamentul* religios ale unui individ imatur afectiv, încărcat de frici, tabuuri, culpe, scrupule, norme externe, rigiditate, formalism, legalism etc.

A fi *autentic*, din punct de vedere religios, înseamnă a fi și a te manifesta cât se poate de *natural* în acest domeniu al „supra–naturalului", a fi un om *firesc* (a nu se traduce prin „lumesc") într-un spațiu al „suprafirescului". Pe cât de simplă, pe atât de complexă și sugestivă e definiția lui Noica–fiul: „Esența Ortodoxiei – respectiv a unei *religiozități autentice* – este *firea omului*".[275] Destule persoane ascund sub masca unei false pioșenii o sumedenie de probleme și

---

[274] V. Frankl, *Dio nell'inconscio..*, p. 50–52.

[275] Celălalt Noica, *Mărturii ale monahului Rafail Noica însoțite de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Symeon*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 25.

deficiențe psihologice, dacă nu chiar mult mai grav. Nu ne referim la o religiozitate naturală, ce ține de „firea", de firescul omului, ci la acele manifestări *problematice* (psihologic) sau chiar *patologice* (psihiatric), ce îmbracă o haină pseudo-religioasă, ce „sar în ochi" uneori chiar și la o simplă „aruncătură", neprofesională, a privirii.

Această *religiozitate problematică* este de fapt masca unei *vieți inautentice*, trăite pe *contrasens spiritual*, în discordanță cu sine însuși, cu lumea și cu Dumnezeu, Care e Sensul suprem al existenței omului în general și Care dă sens oricărei existențe individuale. Un asemenea om trăiește într-o perpetuă și dramatică *„psihologie a minciunii"*[276], a autoamăgirii personale, într-o adevărată „schizofrenie" și alienare existențială: disociat între *ceea ce este* și *ceea ce trăiește* sau *ar putea să fie*. În realitate, se poziționează la „demisolul" propriei sale existențe, cufundându-se cu atât mai grav în propriul abis, cu cât se minte pe sine însuși mai insistent și cu cât caută să fie mai persuasiv cu cei din jur. La un moment dat până și el va crede, dacă nu cumva rămâne singurul care să creadă „cu adevărat" că „așa e el" autentic. Un astfel de „credincios", o fi el „religios bocnă", dar ochiul specialistului vede dincolo de manifestările și declarațiile lui patetice!?

E lesne de imaginat că doar argumentele, oricât de logice, ar fi absolut neputincioase în fața unei asemenea „fortărețe" inexpugnabile. Nici Dumnezeu „nu poate" spune DA, unde omul (își) spune NU, refuzându-se, în mod sistematic, pe sine însuși și generoasele oferte ale existenței revărsate din „cornul abundenței" de Sus. Un asemenea om – claustrat în această suficiență de sine „moral-spirituală" – va rămâne,

[276] Vezi lucrarea omonimă citată mai sus.

din păcate, prizonierul unei arogante şi obstinate *negări de sine*, ridicate la rang de virtute.

Nu-i simplu să te descoperi şi să (vrei să) te „vezi" aşa cum eşti în realitate. Cel mai dificil este să te (re)cunoşti şi să te accepţi aşa cum eşti. Itinerariul *căutării de sine* este sinuos, plin de asperităţi, adeseori plin de obstacole, deziluzii, confuzie. Cere perseverenţă, discernământ, tărie de caracter. Important este a nu abdica de la efortul de căutare şi menţinere a „sensului unic", revelat personal, al Căii Adevărului propriei Vieţi. *Caută şi vei afla*! *Cere şi vei primi*! *(Z)bate(-te) şi... noi perspective* – optice şi opţionale – *ţi se vor deschide*!

3. Autenticitatea în relaţia terapeutică şi pastorală (duhovnicească)

Experienţa psihoterapeutică şi cea pastoral-duhovnicească înregistrează nenumărate cazuri de inautenticitate, ce îmbracă forme din cele mai bizare. Nici n-am putea găsi un anumit gen „pur", fără ca acesta să nu interfereze cu celelalte forme de inadecvare personală şi existenţial–situaţională. Orice tip de inautenticitate se regăseşte de fapt în *inautenticitatea de fond* a unui ins şi se extinde asupra tuturor planurilor de referinţă: psihologic, social, familial, profesional, spiritual... Chiar dacă pot fi delimitate diverse forme de manifestare a inautenticităţii, ea este într-un anumit fel „unică", „concentrând" în sine „falsitatea" inconştientă şi „surdă", de fond, în care insul îşi derulează viaţa obişnuită.

Un om ce nu se „poate" exprima pe sine decât într-un anumit grad, pentru că nu e „lăsat" să fie (chipurile

din *exterior*!) sau, din perspectivă *internă*, nu are „curajul de a fi", de a „se lua în stăpânire", de a „da piept cu viața", „de a lua taurul de coarne" ș.a.m.d., în realitate nu a reușit să descopere *persoana* din sine. Pe cât se manifestă mai *personal*, omul nici nu are nevoie să fie „lăsat" a fi așa cum e. Eu sunt așa cum sunt, atunci când *sunt* cu adevărat, fără a fi necesar să cer permisiunea nimănui de a fi ceea ce sunt. Ori mă exprim ca *persoană*, în totalitate: în mod „adult", liber, responsabil, natural, demn (vertical) ori efectiv nu am depășit condiția de *individ*, respectiv un statut existențial impersonal și chiar irațional.

Nevoia de autenticitate reprezintă o exigență umană profundă, de maximă relevanță. Nevoia de a fi tu însuți (în acord cu sine și cu lumea), de a fi protagonistul, nu un simplu „spectator" (pasiv) la propria existență, de a putea lua poziție – ca „om de atitudine" – în fața solicitărilor vieții, de a fi *factor de decizie* și nu doar de execuție oarbă, mecanică, a unor programe impuse în mod arbitrar sunt cerințe legitime ale oricărei existențe personale. Sunt note specifice umanului.

Când este diminuată sau chiar în pericol de a fi abolită capacitatea de exprimare a ceea ce e propriu subiectului, și nu poate depăși nicidecum această insuficiență (sau blocaj), se impune solicitarea sprijinului de specialitate. Scopul *relației de ajutor* constă în a (re)aduce subiectul la o stare de *coerență*, de *consonanță*, de *sintonie*, de *concentricitate* cu sine însuși.

Dacă ar fi să explicăm pe larg în ce constă acest sprijin, ar presupune să prezentăm întregul proces terapeutic, în fapt un demers uriaș de „refacere" (restructurare) a întregii personalități. E de înțeles că din acest motiv metodologia, strategiile, pașii terapeutici nu constituie subiectul propriu-zis al volumului de față. Ele necesită o cercetare

minuțioasă și o prezentare sistematică.

Pe de altă parte, nici nu am putea spune că există o terapie specifică dobândirii autenticității de sine. Însuți procesul terapeutic constituie, direct sau indirect, modalitatea efectivă de realizare a autenticității personale, ce „derivă" din cunoașterea și „vindecarea" acelor zone de „umbră" din interiorul persoanei. Pe măsură ce mă cunosc, mă înțeleg și mă accept *pe* mine mai așa cum sunt (la nivel cognitiv), cu ajutorul terapeutului sau al duhovnicului, încep să mă și înțeleg mai bine *cu* mine (la nivel afectiv), cu ceilalți și, de ce nu, cu Dumnezeu.

Prin acest proces de cunoaștere și reconciliere, încep să întru în *acord* cu mine însumi și în *rezonanță* afectivă și efectivă cu cei din jur. Câtă vreme nu mă înțeleg cu/pe mine nu mă pot înțelege nici cu cei din jur. Starea de neliniște (de inadecvare) din interiorul meu se proiectează asupra celorlalți, provocând tensiuni, conflicte, lipsă de armonie. Scopul principal al terapiei sau al consilierii spirituale îl constituie tocmai realizarea acestui *acord* – reconciliere, întâlnire, împăcare – cu sine și cu lumea.

De-a lungul acestui demers va fi necesar să aflăm răspunsul la o serie de întrebări și dileme ce ne stau în față: Cine sunt de fapt? Ce consider a-mi fi propriu? Ce mă definește și delimitează de altcineva? În ce situații, față de cine reușesc să fiu cu însumi, să mă comport în mod firesc? Ce consider a-mi fi străin, dar încă mă simt „constrâns" să fac? Cum îmi resimt situația mea actuală: mă simt în acord cu realitatea mea personală, cu modul meu de a fi și de a (mă) vedea în lume(a)? *Pot fi așa cum sunt de fapt?* Ce (cine) mă împiedică să fiu, să mă manifest în mod natural? Mă simt a fi cu însumi sau mă simt (în)locuit de un alt *eu*, cu care nu pot să mă simt „concentric"? Mă

pot comporta liber, firesc, natural, fără a trebui să-mi pun o mască? Sau mă simt disociat, împărțit, între ceea ce sunt (fac) acum și ceea ce aș dori (și pot) să fiu de fapt? Mă simt împlinit, cu rost, sau doar într-o stare de funcționalitate? Pe unde mă situez actualmente în raport cu existența mea, cu mine însumi? Mă simt a fi pe *propria-mi cale* sau mă simt *paralel* cu ceea ce-aș fi/voi de fapt? Lista continuă...

Trebuie să precizăm însă că intervenția terapeutică sau spirituală vor ineficiente câtă vreme terapeutul sau duhovnicul (consilierul spiritual) nu vor fi ei înșiși autentici atât ca persoane, cât și în situația de *colocviu terapeutic* sau *spiritual* (ex. scaunul spovedaniei). „Numai în acest context devine posibil ca terapeutul să ofere pacientului abilitatea sa de a-și accepta nu doar calitățile pozitive, ci și pe cele negative (de a se pune în acord cu sine prin integrarea aspectelor sale negative n.n.). *Genuitatea* – autenticitatea relației terapeutice n.n. – creează atmosfera în care pacientul devine capabil de a-și examina propria percepție asupra realității, ceea ce nu înseamnă că terapeutul trebuie să-și lase rolul de consilier și de a se masca în fața pacientului".[277]

Într-o relație terapeutică și spirituală autentică, „adevăratul ajutător nu simte nevoia de a se ascunde în spatele rolului său ca în spatele unei măști (*persona*), de a se baricada în spatele unor lungi poliloghii impersonale și generale. El e capabil de a comunica interlocutorului său tot ceea ce efectiv simte și trăiește în intimitatea sa".[278] Deschiderea e reciprocă. Autenticitatea terapeutului, a

[277] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 253.

[278] I. Baumgartner, *op. cit.*, p. 428.

duhovnicului sau a operatorului pastoral[279] reprezintă un stimul eficient pentru ca persoanele să devină din ce în ce mai mult ele însele şi de a se putea încredința fără rezerve autorității terapeutice.

„Genuitatea în terapie înseamnă că terapeutul este realmente *el însuşi în timpul raportului cu clientul său*; fără a se ascunde în spatele unei fațade, el îşi exprimă deschis sentimentele şi atitudinile care sunt prezente în el în acel moment; aceasta implică o anumită *conştiență de sine*, respectiv, ca terapeutul să aibă cunoştință de propriile sentimente şi să fie în măsură de a le trăi, de a le experimenta în timpul relației şi de a le comunica dacă ele durează; terapeutul se adresează direct clientului său într-un raport imediat; nu-şi neagă propria personalitate, ci o exprimă".[280]

Autenticitatea în colocviul terapeutic „face posibil exercițiul empatiei şi al considerării pozitive. Un alt avantaj constă în instaurarea unui *raport liber* (degajat, n.n.), în care consilierul (terapeutul) îşi comunică propriile reacții în mod direct, nu ambiguu. Dacă încearcă un sentiment de plictiseală sau de aversiune față de individ, şi nu-şi dă seama, sau nu comunică (nu lasă să înțeleagă, n.n.) celui interesat, se instaurează un fenomen de *dublu limbaj*: comunicarea se mută concomitent la nivel verbal şi nonverbal, aducând

---

[279] În pastorația occidentală, îndeosebi în aşa numitul *Pastoral Counseling* (consiliere pastorală) sau *Teologia Sanitaria* (teologia medicală: consiliere şi asistență psihoterapeutică şi spirituală în spitale) în afara preotului sunt utilizate persoane specializate (pe baza unor cursuri de psihologie, asistență socială, psihiatrie etc.) – aşa-numiții *operatori pastorali* – acreditate şi abilitate să sprijine eforturile pastorale ale slujitorilor Bisericii. Vezi Angelo Brusco, *La relazione pastorale d'aiuto. Camminare insieme*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993, p. 18 u.

[280] B. Giordani, *op. cit.*, p. 138.

destinatarului *mesaje contradictorii*. Acest tip de comunicare distorsionată este percepută de client aproape totdeauna la nivel inconştient. Dublul mesaj îl descurajează, îl face nesigur şi neîncrezător".[281]

De unde provine această nevoie de autenticitate în relaţia terapeutică? Din necesitatea de a depăşi barierele şi rezistenţele psihologice (mecanisme de apărare, sentimente negative sau o încărcătură emoţională prea puternică...) ce se interpun în realizarea unei comunicări reale şi de a se stabili un raport de încredere şi de sprijin terapeutic eficient.

Ce se poate întâmpla? De pildă în cazul unor *consilieri pastorali* sau *duhovnici* (şi nu numai), mulţi întâmpină dificultăţi în comunicarea propriilor trăiri altora, îndeosebi când e vorba de stări sufleteşti negative. Se lovesc de numeroase rezistenţe interne. Pentru cineva obişnuit să facă o anumită figură, conformă a ceea ce se aşteaptă de la sine, comunicarea gândurilor şi a sentimentelor devine o adevărată sfidare, pentru că-l invită să renunţe la aparenţe pentru a se descoperi în adevăratul său fel de a fi.

„Consilierul pastoral care consideră inadecvat să încerce şi să-şi exprime sentimente de tandreţe şi de emoţie, va fi înclinat să menţină un comportament excesiv controlat, care produce distanţă. La fel, cel care e mânat să apară întotdeauna drăguţ şi afabil, va tinde să poarte această mască chiar şi atunci când în intimitatea sa se mişcă sentimente de furie. Există apoi cei care se tem să-şi comunice propriile trăiri, din teama de a nu pierde stima, aprobarea şi dragostea celorlalţi, uneori mascând o asemenea frică sub dorinţa de a nu voi să-şi „rănească" aproapele (pentru a-l menaja). Nu lipsesc, în sfârşit, cei

---

[281] *Ibidem*, p. 144.

care se rușinează de propriile gânduri și stări emotive, fapt pentru care aleg să nu le comunice".[282]

Un duhovnic (consilier spiritual) este autentic în relația pastorală de ajutor atunci când e capabil să intre în contact cu propriile experiențe (gânduri, sentimente...) și să le comunice într-o manieră adecvată interlocutorului, pentru a evita acel dublu limbaj, de a spune ceva și de a simți altceva. Dar până la ce nivel e necesar ca terapeutul sau duhovnicul să comunice stările sau sentimentele ce se ivesc de-a lungul întâlnirii (curei terapeutice sau a „sfatului duhovnicesc") și cum?

Dacă, pe de o parte, aceștia trebuie să dobândească un anumit grad de autenticitate, ce presupune inclusiv comunicarea unor sentimente negative, pe de altă parte, e necesară și o anumită discreție, ce nu contrazice sinceritatea relației. „Alegerea conținuturilor de transmis depinde de mai mulți *factori*: de *capacitatea de recepție* a interlocutorului, de *momentul propice*, de evaluarea *avantajelor* și a *dezavantajelor* ce ar putea deriva din aceasta. Este esențial ca în alegerile sale consilierul să fie ghidat de interesul de a face să crească relația și nu de propriile rezistențe. O mare importanță capătă modul de a comunica în mod autentic propria experiență. În multe cazuri inautenticitatea consilierului se manifestă în incoerența dintre ceea ce zice și ceea ce exprimă la nivel non verbal (ex. afirmă că este atent la ce zice interlocutorul, dar privirea i se rotește prin birou; contradicția între cele două mesaje este evidentă). În atâtea intervenții verbale colorate de dulceață se poate sesiza prezența unei furii latente. În alte cazuri se poate recunoaște prezența unei atitudini non autentice: climă de apărare, disconfort, incapacitate de ascultare și de participare...".[283]

---

[282] A. Brusco, *op. cit.*, p. 101.

[283] *Ibidem*, p. 101–102.

Într-o practică autentică de *ajutor pastoral* – ca și în cazul situațiilor de *suport psihologic* (consiliere sau sprijin psihoterapeutic) – *operatorul pastoral autentic* va reuși să instaureze cu persoanele în cauză un raport bazat pe încredere, sinceritate și pe loialitate, evitând fenomenul *dublului limbaj* atât printr-o comunicare deschisă, cât și prin discreție. Se impune însă evitarea extremelor. Atât *lucrurile nespuse*, cât și cele spuse într-un *moment nefavorabil* sau într-un *mod inadecvat* (de pildă ca reproș sau „verde-n față"), pot afecta uneori iremediabil relația terapeutică (duhovnicească).

Modul de a comunica firesc și eficient propriile trăiri este de o foarte mare importanță. Pentru a înțelege mai bine o astfel de modalitate adecvată de exprimare a unor asemenea trăiri, vom ilustra cu un caz descris de un autor italian. După un anumit număr de întâlniri, un tânăr bolnav cere operatorului pastoral să-i spună ce crede în realitate despre el!? Ar fi fost o mare imprudență să se exprime la modul direct: „Cred că ești un imatur și iresponsabil, care n-ar fi în stare să se descurce niciodată singur". Intervenția sa a fost însă de această manieră: „Din ceea ce mi-ai spus despre tine, mă face să cred că te obosește să înfrunți viața cu responsabilitate, iar aceasta suscită în mine sentimente de...". Sau un alt mod de a se exprima ar fi putut fi: „Uite, eu nu prea cred în aceste evaluări directe, în schimb cred că ar fi bine să vorbim despre asta. Putem, eventual, să aruncăm o privire asupra a ceea ce se întâmplă în relația noastră...".[284]

În loc să se hazardeze în judecăți de valoare (apreciative, critice), terapeutul lasă posibilitatea înțelegerii apariției firești și explicabile a unor sentimente într-o relație interpersonală. Nu *eu* „cred despre tine cutare sau cutare lucru", dar aceste

---

[284] *Ibidem.*

sentimente s-au ivit pe parcursul relației terapeutice (duhovnicești). Aceste trăiri vor sta la baza a ceea ce ulterior se va constitui ca *transfer* sau *contratransfer* în relație (proiectarea unor sentimente pozitive/negative ale pacientului asupra terapeutului și invers). Dar asupra acestui subiect nu vom stărui în clipa de față.

Ca o concluzie (sinteză) la o temă de maximă actualitate și importanță pentru omul de azi, vom cita din cunoscutul roman pedagogic al lui J.J. Rousseau: „*Totul este bun când iese din mâinile Creatorului; totul degenerează în mâinile omului.* El silește un pământ să hrănească produsele *altuia*; *un pom să poarte fructele altuia.* Amestecă și confundă climele, elementele, anotimpurile... Răstoarnă totul, desfigurează totul: îi plac diformitățile, monștrii. *Nu vrea nimic așa cum l-a făcut natura, nici chiar pe om*; vrea să-l dreseze și pe el, ca pe un cal de manej; *vrea să-l potrivească după placul lui*, ca pe un pom din grădina sa".[285] Nimic mai natural ca supranaturalul impregnat ontologic în natura umană și în universul creat.

[285] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 7.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. Demnitatea personală – sentimentul propriei valori –

Motto:

Stima de sine?
E felul în care se vede cineva
şi dacă îi place sau nu ceea ce vede.
(Un adolescent[286])

Din acelaşi „câmp lexical":

• respect (de sine), stimă de sine, autostimă, axiologie, vrednic(ie), capabil, demn (itate, –tar), a des/considera(ţie), (de)valorizare, evaluare, apreciere, umilinţă(re), smerenie, trufie, orgoliu, vanitate, superbie, mândrie, verticalitate, (om de) atitudine, caracter, onoare, dez/onoare(rare), însemnătate, neînsemnat, ne/semnificativ, derizoriu, măreţie, grandoare(manie), merit (tos, –oriu), mediocru, reputaţie, renume(it), de calitate, dis/preţ(ios), ne/preţuit, drept, competent(ţă), impostură, blam(a), prestigiu(os), aristocrat(ic), senior(ism), nobil, distins(nc)ţie), superior, engl. *self–esteem*: (auto)estimare, (auto)apreciere, siguranţă de sine, mulţumire de sine...

• imagine de sine, încredere în sine, in/satisfacţie

---

[286] Apud Christophe André, François Lelord, *La stima di sé. Amarsi per vivere meglio in mezzo agli altri*, Casa Editrice Corbaccio, Milano, 2000, p. 9, tradusă după originalul francez: *L'estime de soi*, iar în limba română sub titlul: *Cum să te iubeşti pe tine pentru a te înţelege mai bine cu ceilalţi*, trad. Daniela A. Luca, Ed. Trei, Bucureşti, 1999. Citările noastre vor fi după ediţia italiană.

de sine, sigur de/pe sine, a preţui (pe cineva), „a călca pe cineva în picioare", „a se împăuna"; în jargon: „a se da mare, rotund, „balenă în borcan", „a-i creşte pipota", *anthropos* = privitor în sus, „ţinută bipedă", „a (nu) fi băgat (luat) în seamă", „om de vază (seamă)", „demn de laudă", „om de onoare/cuvânt/caracter", „om de nimic", „de neam bun/slab", „neam de traistă", iubire de sine, conştiinţa propriei valori, cunoaştere/ acceptare/ afirmare/ apreciere de sine, „a fi mândru de sine", amor propriu...

1. Persoana umană – o „realitate axiologică"

După cum arătam mai sus, poziţia privilegiată a omului în creaţie derivă din investirea sa cu propriul „chip" – *icoană, imagine, arhetip* – al (Chipului) Creatorului (gr. εἰκών τοῦ θεοῦ)[287], al Sfintei Treimi[288], şi pe non cuantificabilul *„preţ de răscumpărare"* a fiinţei umane căzute, „plătit" de Dumnezeu Însuşi prin *Sângele* Fiului Său Unic. Conştient sau nu de această inefabilă „investiţie" divină în el, omul reprezintă o valoare în sine şi acel „talant" originar, înnăscut, se cere, atât din punct de vedere psihologic cât şi spiritual, descoperit şi „valorificat" până la limitele sale maxime: *asemănarea* – gr. ομοουσία – cu Dumnezeu, ca

---

[287] Pentru detalii: Theodor Schneider (ed.), *Nuovo corso di dogmatica, ...Dottrina della creazione* (*Handbuch der Dogmatik*, Patmos, Verlag, Düsseldorf, 1992), vol. 1, trad. din germ. Carlo Danna, Editrice Queriniana, Brescia, 1995, p. 188 u.

[288] Vezi Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (cap. *Omul şi Dumnezeu*), Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 155 u.

Valoare supremă şi Sensul ontologic şi final al vieţii sale. De altfel întreaga dinamică existenţială umană se derulează între cei doi *poli*: între *chipul* şi *asemănarea* cu Dumnezeu. Nu vom intra în alte consideraţii, ce sunt de competenţa teologiei dogmatice şi a antropologiei creştine.

Astăzi mai mult decât oricând *ştiinţele umane* – în sintonie cu viziunea filosofică antică (Protagoras) şi umanistă, dar şi a antropologiei creştine – acordă o atenţie din ce în ce mai crescută persoanei umane, considerând-o un *centru de valoare*, o valoare absolută (nu relativă), un scop în sine (nu un mijloc): centrul şi suma tuturor valorilor, un *centru axiologic*.[289] Fără să cădem în „plasa" unei viziuni antropocentrice, putem afirma că demnitatea persoanei umane derivă din poziţia sa cu totul privilegiată în raport cu întreaga creaţie, din însuşi statutul său originar şi „destinaţia" ontologică a omului. Dimensiunea *axiologică* reprezintă o caracteristică fundamentală din definiţia persoanei.

Etimologic, grecescul ἄξιος, -α, -ον înseamnă cu valoare, cu greutate, de mare preţ, care merită, demn de reputaţie (onoare), demn de a fi comparat cu..., merit; vb. ἀξιόω = a evalua, a aprecia, a judeca drept (demn de a fi ascultat, recompensat), a (e)stima, a onora; ἀξίωμα, -ματος = preţ, valoare, calitate, consideraţie, stimă, onoare, rang înalt, demnitate; rom. *axiomă* = adevăr fundamental admis ca real fără demonstraţie; adj. ἀξιωματικός, -ή, -όν = care are un aer de autoritate sau de demnitate, maiestate; adv. ἀξιῶς = într-un mod demn de, drept, convenabil; adv. ἀξιωματικῶς = cu demnitate.[290]

Această viziune axiologică se reflectă pregnant în

---

[289] M. Vidal, *op. cit.*, vol. 2, parte prima, p. 108, 114-115, 118-119.
[290] A. Bailly, *op. cit.*, p. 195-196.

formula rostită la *hirotonie*: ἄξιός ἐστι = *vrednic este*!? (nu întâmplător hirotonia întru diacon se săvârşeşte la cântarea liturgică numită *axion*: „*Cuvine-se cu adevărat...*"), făcând trimitere nu doar la competenţa profesională a unui om, ci la însăşi persoana sa „distins(ct)ă" (aleasă) dintre alte persoane. Echivalentul latinesc: *dignus est*!? are sensul de „a fi demn", de valoare, de vocaţie, capabil, competent; provine de la adj. *dignus* = demn, vrednic, demn de laudă; potrivit, cuvenit; sbst. *dignitas* = merit, valoare, laudă după merit; consideraţie, prestigiu, demnitate, onoare; simţul demnităţii; frumuseţe, maiestate, noblеţe.[291] Cât priveşte termenul *valoare*, proveniența sa este de la latinescul *valeo, ere* (fr. *valoir* = a valora, a preţui) = a avea forţă, a avea putere, a fi tare; a fi sănătos, a fi în puteri, a se ţine bine, a o duce bine cu sănătatea; a fi puternic (faţă de alţii), a prevala, a fi superior, a avea trecere, *a avea valoare* (deosebită); chiar şi *a avea sens*, *a însemna* ceva (a avea *însemnătate*).[292]

Din punct de vedere psihologic, un echivalent al noţiunilor de valoare, axiologie, preţuire, demnitate personală îl constituie *stima de sine* sau *autostima* (*self-esteem*), o temă predilectă a reflecţiei şi experienţelor psihologice, sociale şi didactice moderne. „Din anii '70 încoace, *stima de sine* a devenit obiect de interes crescut din partea psihologilor şi a educatorilor, întrucât ei pare a-i reveni un *rol* relevant în *buna funcţionare a persoanei*: de obicei, un bun nivel al *autostimei* este pozitiv corelat cu o stare de *bine psihologic*, de integrare socială şi cu un minim grad de dezadaptare; în afară de aceasta, stima de sine rezultă a fi o variabilă de mare importanţă şi în şcoală, pentru că e

[291] G. Guţu, *op. cit.*, p. 346-347.
[292] *Ibidem*, p. 1277.

corelată fie cu o bună inserare în mediul şcolar, fie cu reuşita la studii".[293]

Studiile de specialitate atestă tot mai convingător că stima de sine este un element cheie în sistemul personalităţii şi al comportamentelor interpersonale şi sociale, cultivarea ei devenind un obiectiv principal şi chiar prioritar al acţiunilor psihopedagogice[294] şi, cu atât mai mult, psihoterapeutice. Se cunoaşte că *nivelul stimei de sine afectează puternic performanţele* în toate domeniile. Cei cu o *înaltă apreciere de sine* au o mai mare încredere, se mobilizează mai mult şi reuşesc mai bine, pe când o *joasă stimă de sine* sporeşte riscul insucceselor, determinând o viziune şi mai sumbră asupra propriei persoane. Un asemenea cerc vicios odată instalat, devine foarte greu demontabil.[295]

Această trebuinţă fundamentală a persoanei a fost evidenţiată încă de Alfred Adler şi de urmaşii săi, însă astăzi se bucură de o recunoaştere unanimă a *importanţei capitale* atât între psihanalişti, cât şi între psihologicii clinicieni, dar şi în câmpul pastoral-duhovnicesc. Abraham Maslow o aşează pe al *patrulea* palier al trebuinţelor umane. „Toate persoanele din societatea noastră (afară de puţine excepţii patologice) – spune autorul celebrei „piramide a trebuinţelor" – au nevoia şi dorinţa unei evaluări de sine sau *autostimă* şi de o *stimă din partea celorlalţi*, care să fie *stabilă*, *fermă* şi în mod obişnuit *înaltă*; exigenţele de acest gen pot fi clasificate în *două* categorii: pe de o parte, dorinţa de forţă,

---

[293] C. Messana, *Stima di sé*, în Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di Scienze dell'Educazione...*, p. 1071.

[294] Petru Iluţ, *Sinele şi cunoaşterea lui. Teme actuale de psihosociologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 26.

[295] *Ibidem*, p. 24.

de succes, de adecvare, de stăpânire şi de competenţă, pentru a înfrunta cu încredere lumea, de independenţă şi de libertate; pe de altă parte, avem ceea ce s-ar putea numi *dorinţa de reputaţie* sau de *prestigiu* (în sensul de respect sau stimă din partea altor persoane), de o poziţie socială, de faimă, de glorie, de dominare, de importanţă, de demnitate şi de apreciere"[296].

Autorul subliniază că satisfacerea exigenţei de *autostimă* duce la sentimente de *încredere în sine*, de valoare, de forţă, de capacitate, de adecvare, de a fi util şi necesar în lume, pe când frustrarea de aceste cerinţe interioare produce un *sentiment de inferioritate*, de *slăbiciune* şi de *abandon*, sentimente care, la rândul lor, dau naştere unui alt *sentiment de fond, de descurajare* sau unor *tendinţe compensatorii* sau *nevrotice.* Din studiul unor forme grave de *nevroze traumatice* se poate înţelege necesitatea unei asemenea autostime fundamentale, în lipsa ei persoana riscând să cadă într-o stare de deprimare[297].

Maslow mai face şi o subtilă distincţie între o *stimă de sine autentică*, stabilă şi sănătoasă, bazată pe respectul primit de la alţii şi succesul real, datorat competenţei efective, forţei voinţei, propriei constituţii, abilităţilor şi calităţilor naturale ale persoanei şi nu pe faima şi celebritatea externă sau pe adularea nejustificată şi una nemeritată. Ca şi în cazul aşa-numitului *sindrom al bomboanei amare*[298] (sentimentul ruşinii apărut în urma unei recompense primite pe nedrept), întâlnit la preşcolar, în cazul unei false aprecieri sau gratificări

---

[296] Abraham H. Maslow, *Motivazione e personalità*, Editore Armando Armando, Roma, 1973 (1997, a 6-a retipărire), p. 97.

[297] *Ibidem*, p. 98.

[298] Ioan Nicola, *Tratat de pedagogie şcolară*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996, p. 102.

nejustificate, efectul este contrar celor aşteptate: interior se adâncesc tot mai mult sentimente de nonvaloare, de (auto)dispreţ(uire), de inferioritate.

Nevoia stimei de sine provine din zonele cele mai adânci ale fiinţei. Este o trebuinţă profund înrădăcinată în însăşi raţiunea de a fi a omului. Dacă nu mă resimt, interior, ca fiind valoros şi preţuit, degeaba îmi vin valorizări compensatorii din exterior. Adeseori însă omul îşi caută valorizarea în afară: în alţii, în roluri, în rezultate, când de fapt „stima nu e un privilegiu al puţinilor norocoşi care au mari daruri, a căror viaţă este un succes după altul şi sunt mai mult sau mai puţin faimoşi; nu ar fi drept şi nici posibil şi probabil nu ar fi o adevărată stimă; este în schimb ca un *dar al naturii*, deci accesibil fiecărei fiinţe umane, chiar şi celor ce nu dispun de calităţi excepţionale şi de noroc, dar o condiţie ce ne face să ne percepem realist şi să ne apreciem pentru ceea ce suntem".[299]

Această probă de „auto/oglindire" pretinde a fi *pozitivă*. Imaginea de sine (ceea ce se reflectă în ochii propriei noastre conştiinţe), trebuie să ne confere un *sentiment de mulţumire* (dar nu de autosuficienţă!), de încredere în sine, de siguranţă în/de sine, de respect, demnitate, preţuire de sine. Nevoia de încredere în sine stă la baza obiectivelor spre care tinde persoana; lipsa satisfacerii acestei nevoi fundamentale generează tensiuni şi conflicte interioare.[300]

În legătură cu tema stimei de sine, pe plan pastoral-duhovnicesc se impune o precizare: a nu se confunda

---

[299] Amedeo Cencini e Alessandro Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997, p. 144.

[300] Mario Fedeli, *Temperamenti, caratteri, personalità. Profilo medico e psicologico*, Edizioni San Paolo, Milano, 1992, p. 178.

smerenia creştină, ca virtute, cu disprețuirea de sine, cu neîncrederea în forțele proprii sau cu depersonalizarea. Chiar dacă în literatura ascetică se întâmplă uneori să apară această confuzie, în realitate „smerit" e un om modest, sincer, natural, integru (sănătos, a nu se înțelege impecabil!) din punct de vedere psihofizic, intelectual și moral-spiritual. Famenul (călugărul, ascetul) nu este un infirm, un mizantrop sau un misogin, ca în zicala: „vulpea, când nu ajunge la struguri, zice că-s acri". La fel și omul cu adevărat smerit, nu „face pe mironosița".

Comportamentul lui modest e firesc, „nestudiat", ar putea oricând să facă parte din rândul „V.I.P.-urilor", dar preferă naturalețea, echilibrul (dreapta măsură), conștient fiind de propria *valoare* și de *limitele* proprii, fără să transforme în virtuți nici pe cea dintâi, nici pe celelalte. Cu adevărat virtuos e cel ce *poate* săvârși o faptă rea, dar nu o face (din conștiință, din lipsă de sens etc.), nu cel ce tânjește după ceva anume și *nu e în stare* nici măcar să „cedeze ispitei" (de pildă: de frica pedepsei).

Până la urmă, într-o asemenea optică, am putea pune un semn de egalitate între *smerenie* (ca evaluare corectă de sine) și *autenticitate*. A fi *smerit* înseamnă, în definitiv, a fi *autentic*, natural. Smerenia nu constă în „lungimea bărbii sau a pletelor strânse chică la spate", ci în firescul de a fi și de a te comporta în raport cu tine însuți, cu semenii și cu Dumnezeu. E un adevărat *respect* de sine, conform principiului: *respectă-te, ca să fii respectat*!

Disprețuirea de sine e, în ultimă analiză, chiar păcat, o falsă smerenie, un afront adus chipului divin din sine. Dumnezeu a pus în noi valori de inestimabile și inexprimabile în cuvinte, ce se cer „investite" și „prețuite" (valorificate) la maximum, iar noi „ca niște slugi viclene și leneșe", îngropăm

talantul divin în țărâna unor frustrări și complexe de natură psihologică, bine pitite sub haina unor aparențe de „spășenie" mieroasă, ca să nu mai vorbim de aroganța și fariseismul atâtor figuri aparent „cucernice" până la proba primei provocări, când „prea umilul" individ își „dă arama pe față", devenind subit „din miel, fiară sălbatică", după care, dacă cumva e atenționat sau realizează „ieșirea nesportivă", cu maximum de urgență se repliază și intră în „cușca pietismului", cerându-și „umil" iertare că „și-a ieșit din fire...". Sărmană isterie...!

Am ilustrat cu aceste imagini metaforice, pitorești chiar, pentru a putea înțelege în concret mecanismele și legătura intrinsecă dintre: *autenticitate de sine* și *demnitate personală*. O persoană *autentică* din punct de vedere psihologic și spiritual e și *demnă* pe măsură și invers. Un om demn, stăpân pe sine, cu prestanță nici n-are nevoie de false aparențe pentru a-și manifesta credința, a-și exprima propriile opinii sau a-și ex–pune în mod histrionic propriile capacități și abilități, ce pot fi lesne „citite" din ceea ce e și ceea ce e în stare să facă, nu din ceea ce ar dori să pară, ca în cazul opusului său. E vorba de valoare autentică și nu de impostură.

Demnitatea umană și adevărata smerenie se întemeiază pe valoare, nu pe o falsă „părere de sine". Contrar aparențelor, smerenia și prețuirea (respectul) de sine fac casă bună împreună, ba mai mult, pot constitui chiar un criteriu de apreciere justă a valorii. Unde valoarea reală e asociată cu modestia, primește un plus de putere și apreciere, pentru că deschide perspectiva alterității, lasă loc și celuilalt să beneficieze de rezultatele ei. Dacă, în schimb, valoarea se închide în sine prin orgoliu, în autosuficiența ei oarbă, nu mai vede pe cel de alături, nu mai e permisivă „cuminecării" de către celălalt.

Valoarea reală şi demnitatea autentică nu se închid în sine, sub carapacea egocentricităţii. Pe măsură ce mă simt mai „valoros" (pe bună dreptate, fără să fac „caz" din asta!) şi am mai multă încredere în mine, mă pot deschide către celălalt, iar acesta, la rându-i, mă percepe ca fiind mai „uman", mai puţin „extraterestru" şi „înspăimântător", prin naturaleţea modului în care mă raportez la el. De ambele extreme – fie falsă smerenie, fie trufie oarbă (care uneori coexistă în aceeaşi persoană) – lumea se teme, pentru că ascund în ele o inautenticitate de fond, ce pot fi lesne confundate cu anumite deficienţe de caracter.

Concepţia de sine (imaginea de sine) şi *autostima* sunt deopotrivă factori esenţiali în formarea caracterului. Punctul central de referinţă stă în confruntarea dintre *eul ideal* (cum ar trebui/sau ne-am „imagina" că ar trebui să fie) şi *eul real* (cum este, actualmente, în realitate). Numai în cazul coincidenţei acestor două imagini, persoana poate ajunge la o experienţă mulţumitoare asupra propriei *valori*. În caz contrar, se formează bazele pentru apariţia unei *nevroze* şi, în mod special, dacă imaginea reală este inferioară celei ideale, apar sentimente de devalorizare şi de inferioritate. La polul opus, hipertrofierea consideraţiei de sine conduce la o senzaţie deformată de excesivă securitate psihologică şi la sentimente de superioritate (nejustificate). Când se clatină imaginea de sine şi autostima, persoana inevitabil ajunge în *criză*.[301]

[301] *Ibidem*, p. 179.

2. „Disputa" dintre *eul actual – eul ideal*

Cercetările psihologice – îndeosebi de sorginte psihanalitică – pe tema stimei de sine pornesc de la distincția dintre două *componente structurale* ale personalității: *eul actual* și *eul ideal*. Cea dintâi se referă la „ceea ce este persoana realmente, fie că o știe fie că nu, cu trebuințele și valorile sale și cu modul de a acționa obișnuit, cu atitudinile sale".[302] Pe scurt, *eul actual* reprezintă capacitatea persoanei de a aprecia așa cum e (în prezent, n.n.).[303]

La constituirea acestei structuri de personalitate concură trei „componente":

- *Eul manifest*, respectiv conștiința pe care persoana o are despre ea însăși și despre actele sale, mai exact spus ceea ce afirmă că este și că face în mod obișnuit, cu caracteristicile sale pozitive și negative; îl găsim și sub altă denumire: *concepția de sine* (sau *imaginea de sine*: ce cred eu că sunt, cum mă „văd" eu pe mine, cum mă percep);
- *Eul latent* reprezintă „totalitatea acelor caracteristici (emoții, motivații, trebuințe, atitudini emotive...) pe care subiectul le posedă, dar nu le cunoaște, de care nu e conștient, dar care continuă să facă parte din persoana sa și să-i influențeze conduita; aceste caracteristici latente pot fi și diferite de cele pe care subiectul le gândește despre sine; ceea ce eu sunt,

---

[302] Giuseppe Sovernigo, *Educare la fede. Come elaborare un progetto*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1995, p. 117.

[303] A. Cencini e A. Manenti, *op. cit.*, p. 144.

fără să știu, poate fi în contrast cu ceea ce cred eu că aș fi; gradul de latența variază după cum e: inconștient sau preconștient; deci eul latent poate fi inconștient sau preconștient";

• *Eul social*, adică „eul ca agent sau subiect social, deci ceea ce, după mine, cred că sunt în ochii celorlalți; „după mine", de fapt vorbim despre o structură internă a persoanei și deci despre o influență socială asupra definiției propriului eu, filtrat de schemele eului".[304]

Eul actual reprezintă de fapt o *capacitate de autoevaluare* a omului și a ceea ce are prin natura sa, cu toate darurile și energiile înnăscute, începând de la însuși darul existenței. Din această perspectivă, stima de sine devine un obiectiv mai degrabă de *descoperit* decât de *cucerit*, mai mult *de regăsit înăuntrul persoanei*, decât de căutat în afară. O percepție realistă de sine presupune capacitatea de a distinge ceea ce este *esențial* (în sensul de a fi legat de esența noastră), de ceea ce nu e sau e mai puțin esențial și capacitatea de a ne bucura de acel bine esențial ce se regăsește în noi înșine. Nu ajunge doar percepția rațională (cognitivă), se cere de asemenea o sensibilitate pozitivă, o capacitate de a savura bogăția ființei noastre. Aceasta face parte din însăși structura noastră intimă, din esența noastră, alături de darul existenței.

În fondarea stimei de sine, *eul actual* nu ajunge, nici din punct de vedere structural, nici din punct de vedere existențial. El constituie doar un *germen* de pozitivitate, dar omul simte nevoia unei *completări* (realizări) *de sine* pe măsura „dospirii" acelui germen. Însăși *autostima* este un concept dinamic, ce nu constă doar într-o autocontemplație

[304] Apud G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 119.

pasivă. Ea se naşte în tensiunea benefică ce se produce între cele două structuri psihologice polare: *eul actual* şi *eul ideal*.

Acesta din urmă reprezintă celălalt versant al personalităţii, respectiv ceea ce persoana ar dori să fie sau să devină. *Eul ideal* însumează lumea aspiraţiilor, a dorinţelor, a proiectelor şi, uneori, a viselor sau a iluziilor.

La rându-i, se constituie ca rezultat a două „componente":

- *Idealul personal*, ce se referă la „valorile şi proiectele pe care persoana le alege pentru ea, ceea ce eul doreşte să devină; este fructul unei alegeri a subiectului, care poate să fie mai mult sau mai puţin în sintonie cu diversele componente ale eului actual şi nu întotdeauna e manifestat şi dedus din comportament";
- *Idealul instituţional*, ce constă în percepţia pe care subiectul o are despre valori şi roluri pe care instituţia sa socială i le propune; rolul este o serie de prescripţii ce definesc care trebuie să fie comportamentul unei anumite clase sau stare socială; importante nu sunt doar valoarea şi rolul propuse, ci îndeosebi cum le percepe subiectul"[305].

Dar, aşa cum arătam mai sus, nici una din cele două *componente structurale*, luate individual nu e suficientă pentru a defini omul. Trebui evitat orice tip de lectură unilaterală a persoanei umane. Nu se poate cunoaşte obiectiv acel om care sufocă chemarea valorilor şi nici cel care îşi construieşte idealuri ignorându-şi propriile nevoi.[306] Într-o cunoaştere autentică de sine necesară în dinamica realizării

[305] *Ibidem*, p. 118.

[306] A. Cencini e A. Manenti, *op. cit.*, p. 143.

stimei de sine, condiția fundamentală o constituie găsirea unui *echilibru just* între *eul actual* și *eul ideal*.

Pe de o parte, e adevărat că trebuie să existe o distincție între *ceea ce cineva „gândește" că este* și *ceea ce „simte" că ar trebui să fie*. Eul actual și eul ideal nu se pot suprapune în totalitate, pentru că în acest caz ar lipsi acea *tensiune* (confruntare) *benefică*, forța motrice spre valori, ce pune în mișcare dinamismul psihic. Pe de altă parte însă distanța între cele două elemente nu trebuie să fie excesivă și insurmontabilă, ceea ce ar diminua și chiar ar bloca tendința naturală a omului spre creștere și maturizare. În mod normal, trebuie să existe o *distanță optimă*, *realistă* și posibil *de depășit*.

Pot apărea însă două pericole: acela al unei *distanțe exagerate* și cel al unei *absențe a distanței*. „*Primul* risc apare la cei ce își fac idealuri prea înalte, aproape imposibile sau la cei care nu au încredere în eul actual și nu-l consideră capabil de a tinde efectiv către un ideal superior (fie eul ideal prea înalt fie eul actual prea scăzut). *Al doilea* risc apare la cei ce își închipuie că ar fi atins eul ideal, confundând cunoașterea și alegerea unei valori cu capacitatea de a o trăi coerent sau la cei care au un ideal de viață prea orizontal și puțin provocant în a putea lesne identifica ceea ce este de ceea ce ar trebui să fie (deci un eu actual prezumțios sau un ideal practic inexistent). În ambele cazuri se creează o situație de *staticitate* (încetinire sau chiar blocare a dinamicii, n.n.) a componentelor structurale ale eului: și în primul și în celălalt caz se mișcă înspre binele-valoare, unii pentru că disperă de a nu ajunge, ceilalți pentru că se consideră deja sosiți. Iar acest „a nu se mișca" echivalează cu a nu rezolva problema stimei: în primul caz avem neîncredere și retragere socială, în al doilea o artificială prețiozitate și invadare socială".[307]

[307] *Ibidem*, p. 147.

O stimă de sine optimă „derivă dintr-un raport echilibrat și profund dintre *eul actual* și *eul ideal*, dintre ceea ce e persoana, cu darurile și limitele sale, și ceea ce simte că ar trebui să fie, cu idealurile și aspirațiile sale; din acest echilibru dinamic provine un sentiment fundamental de stimă, care e condiție pentru a trăi senin, în același echilibru, raportul dintre propria individualitate și diversitatea celuilalt; cu alte cuvinte putem spune că atunci *când un individ are o concepție substanțial pozitivă de sine, are de asemenea o predispoziție perceptivă favorabilă în confruntarea cu ceilalți și invers*".[308]

3. Pilonii stimei de sine

Doi autori francezi, Christophe André, François Lelord, consideră că stima de sine se fundamentează pe trei stâlpi sau, în exprimarea lor, „ingrediente": *concepția de/spre sine* (imaginea de/spre sine), *iubirea de sine, încrederea în sine*:

a. concepția de sine

Imaginea de sine (concepția, viziunea, percepția asupra propriei persoane) constituie unul dintre pilonii de susținere enumerați mai sus. Poate fi socotită ca latura *cognitivă* a stimei de sine. Ea apare ca rezultat al unei *duble* percepții: cea pe care o am despre mine în relație cu mine însumi: *percepția intrapsihică* (de exemplu, poate exista un conflict

[308] Amedeo Cencini, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985, p. 98.

în viziunea mea asupra propriei scheme corporale) și cea pe care o am despre mine în relație cu alții și cu lumea care mă înconjoară: *percepția interpersonală*. Imaginea de sine nu e o realitate fixă și stabilă, ci în continuă schimbare, chiar dacă se prezintă ca o structură organizată și coerentă. Este disponibilă conștiinței, chiar dacă nu e în mod necesar conștientă sau pe deplin conștientă, fie se prezintă în mod vag și puțin eficace, ca atunci când persoana acționează în virtutea obișnuinței sau sub presiunea vreunui element condiționant.[309]

Fiecare din noi posedă o imagine de sine mai mult sau mai puțin conștientă, ce îi influențează pozitiv sau negativ conduita. Originea ei trebuie căutată în experiențele pe care le trăim de-a lungul arcului vieții, de unde poate fi catalogată ca o „experiență de sine". Nu se poate însă pune un semn de egalitate între *imaginea* și *cunoașterea* de sine. Ne referim mai degrabă la o privire pe care o îndreptăm către noi înșine, la o autoevaluare (autopercepție), ce poate fi mai mult sau mai puțin întemeiată, asupra calităților și a defectelor noastre.

În acest caz, „nu este important cum suntem *în realitate*, ci mai degrabă *convingerea* noastră de a avea (sau nu) calități ori defecte, potențialități sau limite; rolul *subiectivității* fiind fundamental, dar e greu și delicat de a o recunoaște și de a o înțelege, ca de altfel toate atitudinile mentale; din acest motiv se întâmplă, ca de pildă o persoană complexată – care în general are puțină stimă de sine – să stârnească o anumită perplexitate la unii care nu percep defectele pe care ea crede că le-ar avea...".[310]

---

[309] Giordani Bruno, *La psicologia umanistico-esistenziale e il concepto di persona umana*, în rev. „Antonianum", Roma, 2-3/1988 (LXIII), p. 402–403.

[310] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 12–13.

În opinia celor doi autori francezi citați mai sus, *„imaginea pe care o avem despre noi înșine derivă din mediul nostru familial*, și îndeosebi din proiectele pe care părinții noștri le aveau cu noi. Dar *în anumite cazuri părinții proiectează inconștient asupra copilului aspirațiile pe care nu le-au putut sau nu le-au știut realiza în propria viață*; este cazul „copilului încărcat cu o misiune"... Proiecte de acest gen sunt legitime, dar cu condiția ca presiunea exercitată de părinți să nu fie prea puternică și să țină cont de dorințele și de capacitatea copilului, altfel el va deveni victima propriei incapacități de realizare a visului mamei sau al tatălui său, fără a se ține cont că, în realitate, e vorba doar de o însărcinare imposibilă; a nu ține seamă de îndoielile și neliniștile unui copil poate genera în el o profundă vulnerabilitate a stimei de sine".[311]

Din frica de a nu-și dezamăgi părinții, un asemenea copil intră în competiții peste puterile lui, ce-i pretind un efort de voință disproporționat cu posibilitățile și resursele sale intelectuale sau fizice. La drept vorbind, *intră în competiție cu sine însuși*: se luptă să ajungă sau să se mențină primul în clasă, să facă un sport de performanță, să fie învingător în diverse întreceri sportive, să învețe un instrument muzical, să citească lecturi peste nivelul său de pricepere etc. Aceste „superlative" îl solicită peste măsură, copilului lipsindu-i în realitate forța interioară și calmul necesare îndeplinirii unor asemenea sarcini.

Pe măsură ce se teme de a nu greși sau de a nu fi suficient de performant, crește anxietatea și obsesia de a nu-și dezamăgi părinții. În cazul unui insucces, ce poate fi asociat cu reproșuri din partea părinților, stima de sine îi este puternic zdruncinată, până la limita insuportabilului, soldat

[311] *Ibidem*, p. 12–13.

uneori cu o criză psihologică sau cu „evadarea" (refugiul) în patologic, ceea ce i se „par" mult mai „umane" decât atitudinea inflexibilă a părinților: „am dungă roșie pe buletin, lumea se poartă frumos cu mine!".

În cazul unei atitudini flexibile și a unei comunicări atente a părinților cu proprii copii se instaurează o viziune și, implicit, o stimă de sine pozitivă. Acest mod, metaforic vorbind, de a mă „vedea cu ochi buni", reprezintă o forță interioară, ce îmi permite să înfrunt mai ușor adversitățile, în așteptarea – dacă e cazul – ca situația să se schimbe sau în luarea unei decizii (atitudini).

Dacă însă o persoană are o imagine negativă despre sine, tinde să perceapă toată realitatea într-o lumină sumbră. Cu timpul, o asemenea viziune tinde să se stabilizeze și să devină rigidă (structură de personalitate). Se găsesc persoane care, chiar în fața unor mesaje pozitive: de afecțiune, de stimă, de încredere, reacționează prin refuz sau adoptând o poziție defensivă, pentru că nu pot să creadă și să accepte că cineva încearcă față de ele sentimente pozitive. Ne amintim de cazul unor copiii de la orfelinat, din timpul comunismului, care la tentativa de a-i mângâia, automat ridicau mâna deasupra capului ca să se apere, interpretând gestul ca o intenție de a-i lovi.

Un fenomen similar se petrece în cazul unor persoane greu încercate afectiv, care nu se consideră „îndreptățite" (vrednice) de a fi iubite, mângâiate, înțelese, prețuite. E și cazul unor persoane religioase care se desconsideră pe sine, socotindu-se „fundul adâncului", „urâciunea pustiirii" și alte metafore prin care exprimă sentimente profunde de autodevalorizare.

„În alte cazuri, o imagine de sine limitată, reduce subiectul la o situație de dependență de alții (slugărnicie,

conformism, adulare..., n.n.): a stabili relații satisfăcătoare cu aproapele este posibil, dar numai imitând pe alții, urmând căi deja explorate. Îi este greu să construiască și să ducă la bun sfârșit proiecte personale („nu am încercat niciodată să fiu eu însumi"; „am impresia de a-mi fi petrecut viața slujind pe alții"; renunțarea la sine pentru soț, copii...)".[312] O justă imagine de sine, înrădăcinată în imaginea indusă de părinții noștri și de alte circumstanțe favorabile de viață, este în măsură să contribuie la creștere prestigiului în proprii noștri ochi. Dacă mă „văd cu ochi buni", parcă și devin mai bun, mai cald, mai încrezător în mine și în cei din preajma mea.

b. iubirea de sine

Constituie elementul principal în procesul de fondare a stimei de sine. Ea reprezintă corespondentul *afectiv* al imaginii de sine. Faptul de a mă percepe într-un anumit fel, trezește unele sentimente în mine. Dacă pentru a ne stima pe noi înșine „trebuie să fim *conștienți* de propria *valoare*, pentru a ne iubi nu avem nevoie de nimic precis: ne plăcem în ciuda defectelor și a limitelor, a eșecurilor și a vicisitudinilor, doar pentru că o mică „voce interioară" ne zice că suntem demni de iubire și respect. Această iubire „necondiționată" față de noi înșine nu depinde de prestațiile noastre, ci ne permite să facem față adversităților și să ne restabilim după ce am ratat un obiectiv pe care eram (pre)fixați; în caz de dificultăți nu împiedică nici suferința, nici îndoiala, ci ne protejează de disperare; *iubirea de sine depinde în bună parte de dragostea*

[312] *Ibidem*, p. 13–16.

pe care familia noastră ne-a dăruit-o când eram copii şi de „hrana afectivă" pe care am primit-o".[313]

După cum ştim, locul *afectivităţii* în structurarea şi dezvoltarea persoanei(nalităţii) ocupă un loc central. *„Dacă dragoste nu am, nimic nu sunt"* (I Corinteni 13,2), spune Apostolul Neamurilor. Din acest motiv, se justifică întru totul definirea afectivităţii ca: „musculatură a activităţii psihice".[314] Nevoia de a fi iubit constituie o trebuinţă „concurentă chiar cu intensitatea trebuinţei alimentare".[315] La copiii foarte mici, lipsa de afecţiune are efecte puternice şi consecinţe nebănuite. Adeseori aici trebuie căutate rădăcinile multor tulburări de natură psihică şi chiar a unor afecţiuni (psiho)somatice.

Literatura de specialitate, îndeosebi cea de orientare psihanalitică şi psihologia copilului au demonstrat rolul capital al afectivităţii în creşterea şi dezvoltarea naturală a persoanei. Sentimentul iubirii e considerat ca o „adevărată vitamină de creştere şi izvorul cel mai important al motivaţiilor"[316] şi, fără îndoială, al unei vieţi (concepţii) spirituale luminoase. Carenţele de afecţiune pricinuiesc o adevărată „avitaminoză afectivă",[317] cu consecinţe din cele mai dramatice, uneori pentru întreaga viaţă (devieri comportamentale, delicvenţă juvenilă, insuccese şcolare, conduită imorală, inadaptare socială, probleme conjugale...).

---

[313] C. André, F. Lelord, *op. cit.* . 12–13.

[314] U. Şchiopu (coord.), *Dicţionar de psihologie*, p. 54.

[315] *Ibidem.*

[316] Siegfried & Tereza Engelman, *Daţi copilului vostru o inteligenţă superioară*, Centrul pentru Educaţie şi Dezvoltarea Creativităţii, Bucureşti, 1992, p. 81.

[317] U. Şchiopu (coord.), *op. cit.*, p. 54.

Nu e momentul să intrăm în detalii, dar se ştie foarte bine că multe devieri de natură (psiho)patologică îşi află cauza într-un mediu familial inadecvat: indiferent afectiv sau chiar în absenţa totală a afecţiunii.

E de la sine înţeles că acelaşi lucru se reflectă şi pe planul stimei de sine. Ea se nutreşte prevalent din stimulentele afective, nu din orgoliul personal. „Carenţele de stimă de sine ce urcă până în această perioadă de viaţă sunt, fără îndoială, cele mai dificil de remediat; le regăsim în ceea ce psihiatrii denumesc „tulburări de personalitate", respectiv la subiecţi care, puşi în relaţie cu alţii, sfârşesc de regulă prin a crea un conflict sau prin a se situa de partea nedreptăţii; *iubirea de sine este fundamentul stimei de sine, componenta sa cea mai profundă şi cea mai intimă*; totuşi, nu e niciodată uşor de a înţelege până la ce punct o persoană, sub masca pe care o poartă în viaţa socială, se iubeşte pe ea însăşi".[318]

Pe de altă parte, iubirea de sine nu trebuie confundată cu narcisismul, cu egocentrismul sau cu egoismul. A mă iubi pe mine nu-l exclude şi nu creează probleme în relaţia cu celălalt. Dimpotrivă ea se fundamentează şi se „alimentează" din relaţia şi împărtăşirea cu celălalt. Am dreptul să mă iubesc pe mine aşa cum sunt, nu pentru vreun „merit" special al meu, şi să fiu iubit. Am dreptul să fiu *bun* cu mine, să fiu în „relaţie" cu mine. „Mi-e drag de mine şi nu vreau să mă pierd" (M2 în A.E.), îmi pasă de mine. Sunt om şi am dreptul, deopotrivă, la căldură sufletească, la tandreţe, la mângâiere, la o dragoste împărtăşită cu celălalt. Numai atunci mă resimt a fi important, tonic şi „valoros" pentru cel cu care împărtăşesc iubirea mea. De altfel însăşi „raţiunea de a fi" a iubirii o constituie împărtăşirea. Nu mă pot iubi pe mine în

[318] C. André, F. Lelord, *op. cit.* . 12–13.

mod egocentric. Numai în iubirea şi respectul de mine împărtăşite cu celălalt – în relaţie cu el – mă simt împlinit, îmi „place" să fiu, simt că pot fi cu adevărat.

Analiza Tranzacţională a sesizat că cei care suferă sau au suferit de un *deficit de afectivitate* simt nevoia unor *stroke*-uri = *semne de recunoaştere* (de atenţie), de „calorii psihologice" din partea celorlalţi (comportament „vizibil" mai ales în isterie!). Lipsa de atenţie sau insuficienţa ei – până şi o recunoaştere defavorabilă e mai bună decât nimic – duc la comportamente şi reacţii negative, agresive chiar. „Asemenea oameni au tendinţa de a-i provoca pe cei din jur, determinându-i să reacţioneze negativ; se comportă în aşa fel încât să atragă asupra lor mânia, ura, indignarea, răzbunarea, resentimentele celor din preajmă; adoptă un comportament grosolan, rudimentar, violent, antisocial; încearcă să-i constrângă pe cei din jur să-i bage în seamă, să se confrunte cu ei... La oamenii care fac lucruri nesemnificative sau slab semnificative, „lucruri" şi „activităţi" inutile din punct de vedere social, al grupului, al colectivităţii sau inoportune (ceea ce nu înseamnă că în ochii proprii ele sunt/apar la fel de nesemnificative, inutile sau inoportune; ba, dimpotrivă, sunt considerate foarte importante, extrem de utile şi de urgente!) nevoia lor de *stroke*-uri rămâne nesatisfăcută; ei caută, atunci, să le obţină prin gesturi, fapte şi comportamente verbale şi/sau nonverbale violente, ameninţătoare, zgomotoase".[319]

În consecinţă, o iubire de sine firească, fundamentată pe o dragoste acordată „la timp" şi „cu prisosinţă" (a nu se înţelege satisfacerea tuturor capriciilor infantile!) şi

[319] Gabriel Albu, *În căutarea educaţiei autentice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 84–93.

împărtășită (continuată) în prezent cu cel de lângă mine constituie un stâlp puternic de susținere a stimei de sine și, implicit, a împlinirii existențiale.

c. încrederea în sine

Reprezintă a treia „componentă" a stimei de sine, cu care uneori și este confundată. „Încrederea în sine se aplică îndeosebi în *acțiunile* noastre – de unde rezultă a fi elementul *conativ* (motivațional) al stimei de sine, n.n.. A fi încrezători (în sine) înseamnă a fi capabili de a acționa într-o manieră adecvată în situații importante... Contrar iubirii de sine și, îndeosebi, imaginii de sine, *încrederea în sine* nu e prea dificil de identificat. Ajunge a frecventa cu regularitate o persoană, a observa cum se comportă în situații noi sau neprevăzute, când e un post în joc sau dacă obosește să ducă la capăt ceea ce a întreprins. Încrederea în sine poate apărea ca mai puțin importantă decât iubirea de sine sau decât imaginea de sine, a căror consecință pare a fi. În parte e adevărat, dar rolul ei ne pare fundamental, în măsura în care stima de sine are nevoie de acțiuni pentru a se menține și a se dezvolta: anumite mici succese cotidiene sunt necesare echilibrului nostru psihic, așa cum sunt hrana și oxigenul pentru echilibrul nostru fizic".[320]

Unde trebuie căutate originile încrederii în sine? Ca și în cazul celorlalte două concepte prezentate mai sus „s-a constatat că, deseori, copiii iubiți și crescuți în condiții bune au un potențial de încredere în ei înșiși mai ridicat decât copiii

[320] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 16–17.

respinşi, căraţi din familie în familie, abandonaţi sau bătuţi".[321] Rolul fundamental în inducerea unui sentiment de siguranţă de sine revine familiei, şcolii şi, de ce nu – ar fi de dorit – şi bisericii (preotului duhovnic, catehetului, operatorului pastoral; din păcate, trebuie s-o recunoaştem că relaţia duhovnic-copil la noi este încă destul de precară!?).

Ideal ar fi ca în cazul unui rezultat slab sau al unei fapte negative, copilului să-i fie prezentate consecinţele posibile, nu automat să ne „năpustim" asupra lui cu reproşuri, ceartă, bătaie şi alte pseudometode corective încă suficient de prezente în mentalitatea „educativă" autohtonă. Trebuie să învăţăm mai degrabă recompensa, modalităţi de încurajare şi de apreciere a valorii personale (indiferent de rezultatul de moment), atât de necesare succesului personal, nu doar să pândim pe post de „taxatori" intransigenţi orice nereuşită a copilului. E important să fie gratificat chiar şi numai pentru tendinţa neizbutită de a fi încercat să realizeze ceva, nu doar când reuşeşte. E încurajator să afle că „din greşeli se învaţă" şi că trebuie să se bucure de „morala" insuccesului, în loc să se descurajeze sau să renunţe.

„Încrederea în sine se transmite fie prin exemplu, fie prin cuvinte. A încuraja un copil să accepte pierderea fără a-i da un bun exemplu serveşte prea puţin. Copilul ştie că veridicitatea convingerilor adulţilor se judecă mai mult pe baza faptelor lor, decât după sfaturi... A nu hrăni o frică disproporţionată faţă de necunoscut sau de adversităţi atestă un bun nivel al încrederii în sine... Desigur, o scăzută încredere în sine nu constituie un handicap insurmontabil, dar persoanele care suferă de aceasta sunt adesea victimele

[321] Marie Haddou, *Cum să-ţi întăreşti încrederea în tine*, trad. Smaranda Bedrosian, Ed. Trei, Bucureşti, 2004, *Cuvânt înainte*, p. 10.

propriilor inhibiții, vizibile mai ales în micile acțiuni cotidiene (ex. a da un telefon unei persoane dificile, a scrie o scrisoare de intenție, a participa la un interviu etc.)".[322]

În Analiza Existențială, încrederea în sine, joacă un rol fundamental ca *suport interior* (M1 din A.E.). Rădăcinile acestei încrederi trebuie căutate încă în prima copilărie, în acea „*încredere de bază*, studiată de Erikson; ea ajută copilul, asigurându-i controlul mediului; este un sentiment esențial pentru dezvoltarea psihologică a copilului, ce va duce la constituirea nucleului „stimei de sine" sau a „amorului propriu", factori esențiali în formarea eului"[323]. Într-un climat afectiv suportiv și stabil, copilul simte că are pe ce se lăsa. „Terenul" e solid, ține. Brațele mamei constituie primul suport psihoafectiv care „mă ține", îmi creează sentimentul că nu mă lasă, că nu mă abandonează, nu mă „prăbușesc în gol, în neant". „Atunci când mă „încred", mă las de fapt (mă abandonez într-un fel) pe ceva care *cred* eu că mă va putea „susține, sau cu alte cuvinte mă *bazez* (simt o bază) pe ceva. Acel ceva poate fi în afara mea – exterior –, în mine – *interior* (încrederea în sine), în *energia vitală* sau într-un *ultim temei*",[324] care poate fi Dumnezeu.

În viața religioasă însă există mulți oameni care *cred* în Dumnezeu, la nivel *cognitiv*, în schimb nu se *încred* afectiv în El, de genul: „cred Doamne, ajută necredinței mele"! Nu se „lasă" efectiv pe El ca suport existențial, iar dacă o fac, se „încredințează" orbește și fatalist „în voia" Lui, nu în sens proniator (așteptând să „pice para mălăiață... de Sus"). Aceste atitudini sunt de fapt modalități de a-L „ispiti" pe Dumnezeu.

---

[322] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 16–17.

[323] M. Fedeli, *op. cit.*, p. 178–179.

[324] C. Furnică, *op. cit.*, p. 75.

Pe de o parte e vorba de o sfidare a încrederii în El, pe de altă parte, de un „abuz de încredere" pasivă, ce ar exclude efortul, implicarea efectivă și orice responsabilitate din partea omului.

Mai trebuie să știm că „încrederea nu este ceva ce posed sau nu posed, ci un *proces* ce presupune o anumită dinamică (se „construiește" și se „câștigă", n.n.). Vorbim uneori despre o *încredere oarbă*, încredere pe care o acordăm fără a verifica dacă lucrul respectiv este demn de încredere, fără a verifica *suportul*. Această încredere se naște fie din sentimentul că „mă pot baza": fie din mândrie fie din superficialitate. Încrederea autentică însă, presupune o raportare la lume, o înțelegere a realității și o verificare a potențialului de susținere a acesteia"[325]. Într-o încercare de definire a încrederii, din perspectiva școlii vieneze, ea reprezintă „consimțirea de a se lăsa în seama unei structuri ce conferă stabilitate în vederea depășirii nesiguranței actuale" (A. Längle), altfel spus o „punte peste nesiguranță".[326]

În acest proces de „cucerire" a spațiului „fiduciar" existențial, încrederea în sine reprezintă un tip aparte de încredere, un *suport interior*. E vorba de „încrederea subiectului în propriile-i posibilități. El se bizuie pe sine, pe ceva anume din sine și care sunt de fapt propriile-i capacități, propriile-i abilități (respectiv propria valoare în virtutea acestor resurse personale, n.n.). În măsura în care acestea nu au fost experimentate ori s-au diminuat, sentimentul de nesiguranță crește și, în paralel, crește și anxietatea... Încrederea în sine nu poate avea la origine decât propria experiență. Nu pot fi încrezător în capacitățile mele dacă nu am o experiență anterioară în această privință. Am putea deci

---

[325] *Ibidem*, p. 76.

[326] *Ibidem*.

defini încrederea în sine ca: încredere în capacitatea de susținere a propriilor capacități, abilități, în baza experiențelor avute anterior în această privință".[327]

Acest suport interior lipsește din păcate la multă lume. Nu de puține ori auzim astfel de expresii: „am puțină încredere în mine..."; „nu sunt sigur pe mine..."; „mă tem că n-o să reușesc..."; „nu sunt bun de nimic"; „nu voi reuși niciodată, sunt un incapabil" etc. Mulți oameni au tendința de a-și *subestima resursele interioare* și, în mod inconștient, (re)acționează pe măsură. Câte inițiative, idei, oportunități, perspective, oferte, propuneri etc. au „încremenit în faza de proiect" sau au eșuat din cauza neîncrederii în sine. Mecanismele de „coping" sunt tipice: tergiversări, evitarea confruntării directe, delegare de responsabilități etc..

Aceste comportamente nu sunt specifice doar persoanelor „nespecializate". Spre surprinderea noastră, Luigi M. Rulla, un renumit iezuit, psihiatru (la Mc Gill University, din America) și psiholog (la Ph. D., The University of Chicago) contemporan, afirmă – pe baza unor minuțioase cercetări – că „75% dintre preoți și religioși „suferă" de o prea scăzută considerație de sine, iar experiența clinico-terapeutică nu face decât să confirme aceste date impresionante, care de altfel se regăsesc și la populația laică".[328] Lucrul pare cu atât mai ciudat, fiind vorba de un climat occidental. În mod paradoxal formatorii de „încredere în sine" suferă de aceeași meteahnă ca și „păstoriții" lor.

Am atras atenția asupra acestui aspect, pentru că el se suprapune întru totul și unor realități de la noi. Un preot

---

[327] *Ibidem*, p. 78.

[328] Apud A. Cencini, *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996, p. 7.

format în „chingile unei obediențe seminariale" de tip cazon și impersonal (îndeosebi sub presiunile comunismului), după o sabotare sistematică (de ani de zile) a personalității sale adolescentine în formare și a libertăți de inițiativă și de exprimare personală, a sabotării sale culturale (prin eliminarea totală a materiilor de cultură generală și „reale" și prin lipsa completă a unui statut și recunoașteri sociale: să fi avut doctorat în teologie nu erau recunoscute de stat decât 8 clase primare; o adevărată „legare de glie" psihologică!) și chiar în absența unei vieți duhovnicești autentice (bazate pe vocație, cunoaștere și comunicare personală), e greu de imaginat că va putea prea lesne găsi modalitatea cea mai adecvată de a comunica și, cu atât mai mult, de a insufla curaj și optimism enoriașilor săi.

Aceste observații nu vor să excludă posibilitatea „recuperării" încrederii și implicit a stimei de sine celor dispuși să o facă. Lucrurile oricum s-au modificat esențial. Efortul de „reanimare" pretinde însă cunoaștere și acceptare de sine, integrare a negativului inevitabil, eliminarea resentimentelor, sinceritate, iertare, reconciliere cu sine și cu ceilalți, răbdare, consecvență cu propriul ideal de viață și spiritual, curaj ș.a.m.d..

Cu atât mai necesară se dovedește a fi încrederea în sine în relația pastoral-spirituală și cea clinică, întrucât un duhovnic (consilier spiritual, operator pastoral, catehetic) sau un psihoterapeut, lipsiți de această experiență, nu vor putea transmite acel sentimente de „suport" necesar „încredințării" intimității persoanei. Nu mă pot „lăsa" cu încredere pe „mâna" cuiva ce dă semne de nesiguranță și ne–credință.

S-a mai observat că (ne)încrederea în sine generează (ne)încrederea în ceilalți.[329] La noi, atât în mediile religioase,

[329] M. Haddou, *op. cit.*, p. 10.

cât şi în lumea laică, s-au extins „bârfa" şi „judecarea semenului", ca un fel de „plăgi naţionale". Sunt mecanisme psihologice ce trădează neîncrederea în sine. De obicei, când am probleme cu celălalt, înseamnă că, în primul rând, am probleme cu mine. Dacă nu mă împac cu mine, nu mă împac nici cu celălalt. Toţi sunt vinovaţi şi „netrebnici", în afară de mine!?

În fond e vorba de nişte mecanisme de proiecţie (psihologică) a propriilor culpe, frustrări şi neîncrederi în sine asupra persoanei semenului, pentru că e mult mai la îndemână să „arunci mortul în ograda vecinului", să „vezi paiul din ochiul aproapelui, decât bârna din ochii proprii". Adeseori aceste manifestări sunt semne de laşitate şi refuz al confruntării cu realitatea, cu asperităţile unei relaţii şi cu tine însuţi. Dacă nu vrei sau nu ai curajul să te vezi şi să te accepţi aşa cum eşti, e mai la îndemână învinuirea celuilalt, decât să te schimbi tu însuţi.

Vocaţia creştină pretinde însă luciditate de sine, curaj existenţial – „în lume necazuri veţi avea, dar îndrăzniţi, Eu am biruit lumea!" (Ioan 16,33); „Îndrăzniţi! Eu sunt (exist)! Nu vă temeţi" (Matei 14,27) – încredere în propriile „daruri" oferite cu generozitate de Creator, voinţă de schimbare şi încredinţare în „mâinile Celui ce ne-a făcut şi ne-a zidit". „Pentru a fi oameni şi religioşi autentici e necesar a avea o încredere fundamentală în noi înşine. De fapt nu se poate gândi să-şi gestioneze propria viaţă în mod original şi curajos cineva care se simte „incapabil" şi nici nu se poate gândi „a se pierde pe sine" (a se consacra unui ideal spiritual, n.n.) în sens evanghelic cel care nu e destul de sigur „pe dinăuntru". Ar fi o adevărată problemă să trăieşti şi să te simţi incapabil de a trăi".[330]

---

[330] A. Cencini, *op. cit.*, p. 7.

d. stima de sine propriu-zisă

La capătul celor expuse cu privire la stâlpii de „susținere" ai stimei de sine putem înțelege mai bine acest concept. El se poziționează la „răscrucea" celor trei „componente". O *imagine* pozitivă sau negativă de sine trezește anumite *sentimente* față de (în) mine și afectează pozitiv sau negativ *încrederea* în mine. După cum și *iubirea de sine* echilibrată, indiferent de circumstanțele favorabile sau nefavorabile pe care viața ni le pune înainte, cu sau fără posibilitatea împlinirii propriilor nevoi și aspirații, facilitează incontestabil o *imagine pozitivă de sine, încrezătoare* în propria capacitate proiectată în viitor, fără teamă excesivă de eventuale insuccese sau de judecata celorlalți. O stimă de sine firească se fundamentează pe relația armonioasă și „energia" pozitivă ce rezultă din intersectarea celor trei elemente.

Care este locul acestei dimensiuni fundamentale a persoanei(nalității) în cultura contemporană? „Conceptul de *stimă de sine* ocupă un loc important în imaginarul occidental, în special în Statele Unite, unde cuvântul *self–esteem* face parte din limbajul curent. În Italia și Franța, pentru mult timp, s-a preferat noțiunea de *amor propriu*, un concept care are o conotație mai afectivă și morală a raportului cu sine însuși. Expresia „stimă de sine" este mai obiectivă. Verbul „a stima" derivă din latinescul *aestimare*, „a evalua", care are o dublă semnificație: „a determina valoarea a (ceva, cuiva)" și „a avea o opinie despre"... Privirea pe care o îndreptăm către noi înșine și judecata ce derivă din aceasta sunt vitale pentru *echilibrul nostru psihologic*. Când evaluarea este *pozitivă*, permite să acționăm eficient, să ne simțim bine în propria

piele, să facem față dificultăților vieții. Când însă este *negativă*, generează numeroase suferințe și neplăceri, care interferează cu cotidianul".[331]

Cu toate că deține un loc de importanță capitală în sistemul persoanei, *autostima* se prezintă ca un „fenomen discret, impalpabil, complex, de care nu suntem totdeauna conștienți"[332]. Ea constituie acel proces interior, o „probă de autooglindire", în care ne erijăm ca judecători de noi înșine. De „eficiența" ei depinde, în mod radical, armonia psihică. Tot de ea depind, într-o mare măsură: capacitatea de susținere a unor roluri determinate fie în mediul familial, fie în cel social, bogăția sau sărăcia țesutului relațional, eficacitatea funcției productive, până chiar și gradul de autonomie personală.[333]

Stima de sine reprezintă „suportul supraviețuirii noastre psihice, suport la fel de important pentru noi ca și propria noastre sănătate trupească" (Vera F. Birkenbihl, 1998)[334]. E o trebuință concurentă, prin analogie în lumea biologicului, cu nevoia de oxigen. *„A trăi fără autostimă e imposibil. Este ca și când ai respira cu prea puțin oxigen, ca o gravă rană deschisă ce nu se poate vindeca"*.[335]

Sentimentul de autoprețuire se află într-o strânsă relație cu prețuirea celorlalți. El „ține, în mod fundamental, de *valoarea* pe care și-o dă individul lui însuși, de *autoprețuire*. Orice om însă își dorește să fie (și să se considere) *valoros*. El pretinde a avea o anumită *importanță*. Oricare i-ar fi

---

[331] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 9–10.

[332] *Ibidem*, p. 9.

[333] M. Fedeli, *op. cit.*, p. 178.

[334] Apud G. Albu, *op. cit.*, p. 84.

[335] G. Sovernigo, *La persona...*, p. 60.

scopul, dacă şi-l realizează, se consideră *bun*, *capabil*. Fiecare om are nevoie să-şi arate că poate stârni şi/sau reţine un *interes*, că este *solicitat*, că nu poate fi trecut (pentru prea mult timp) cu vederea. El (îşi) aduce probe (autentice sau false) că prezenţa lui – printre semeni – este (absolut) necesară şi că poate fi *considerat o entitate*. În felul acesta el pretinde să fie *recunoscut*, identificat. La fel cum omul are nevoie de *autonomie*, tot aşa el nu poate trăi fără *recunoaştere*. El are nevoie să simtă că există. Când ştie că i-au fost *recunoscute meritele*, se simte în largul său. Dacă îi sunt satisfăcute trebuinţele de preţuire şi de recunoaştere, devine mai sigur pe sine (şi fiind mai sigur pe sine, devine mai productiv, mai util, mai cooperant)".[336]

Deşi consensul social este foarte important în această direcţie, avem nevoie ca evaluarea pe care ne-o facem despre propria noastră personalitate, în totalitatea sa psihofizică, să fie favorabilă. Nu acelaşi lucru se întâmplă la persoanele cu un grad scăzut de preţuire de sine. În cazul unei imagini de sine *fragile*, a unei *încrederi superficiale* în sine, şi implicit a unei *stime scăzute* de sine, subiectul va deveni victima îndoielilor asupra propriei capacităţi de reuşită, reacţionând pe măsură, printr-un comportament prevalent defensiv: pasivitate, tergiversare, prudenţă în acţiuni, sustragere din faţa unui obstacol etc., manifestări ce vor deveni, prin repetiţie „reflexă", structuri de personalitate. Pentru a înţelege mai bine raportul dintre stima de sine şi structurarea propriei personalităţi, vom prezenta în continuare principalele genuri de autopreţuire.

[336] G. Albu, *op. cit.*, p. 85.

4. Tipuri de autostimă

Cercetând relația dintre nivelul și stabilitatea emoțională a stimei de sine, Christophe André, François Lelord disting *patru* categorii principale de stimă de sine, după cum urmează:

1. **Înaltă și stabilă:** considerată „puternică și imperturbabilă", ea *nu* este *influențată* prea mult și, cu atât mai puțin, *tulburată* de împrejurările „exterioare" și evenimentele „normale" ale vieții. Din acest motiv subiectul, nu dedică mult timp, nici energie apărării sau promovării propriei imagini. Autorii exemplifică printr-un posibil caz: de pildă la o reuniune profesională, dacă s-ar cere participanților să explice celorlalți propria activitate și să le sugereze câteva idei pentru a facilita munca în comun, un subiect cu stimă de sine înaltă și stabilă va încerca să-i convingă pe ceilalți să adopte punctul său de vedere, iar dacă cineva îl va contrazice, îl va asculta, fără a se arăta tensionat și nu va caută atât să-l destabilizeze, cât să-l convingă.[337] În cazul unei stime înalte și stabile se consideră că subiectul a avut: a) părinți cu aceleași caracteristici de stimă de sine înaltă și stabilă, care în mod regulat ofereau copilului ocazia de a vedea cum se poate răspunde cu calm unei critici sau cum se poate câștiga stima celorlalți fără a trebui a se valoriza în mod constant; b) părinți preocupați de a da justa valoare

[337] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 62–63.

propriului copil, după capacitățile sau posibilitățile sale efective; c) părinți „vecini și disponibili", care nu pun copilul în condiții de a trebui să facă cine știe ce efort sau artificiu pentru a-și obține atenția și admirația lor[338].

2. **Înaltă și instabilă:** respectiv „puternică, dar vulnerabilă". „Deși înaltă, stima de sine a acestor subiecți poate suferi grave zguduituri, îndeosebi în contexte competitive sau destabilizante. Ei reacționează cu vigoare la critici și la eșecuri, pe care le percep ca amenințătoare și își fac „autopromovare" lăudând propriile succese sau propriile calități. Încearcă a se prezenta într-o lumină favorabilă, ținând să monopolizeze atenția generală. Își „construiesc" și alimentează imaginea publică. Dacă cineva îi contrazice, devin foarte curând nervoși încercând a da „șah mat" interlocutorului printr-o critică sau o luare de poziție agresivă"[339]. În opinia autorilor acest gen de stimă de sine s-a statornicit datorită unei atitudini educative la „superlativ" a părinților, ce promova o diferență excesivă între supraevaluarea copilului („comoară", „ești cel mai puternic", „cel mai deștept"!) și capacitățile sale efective (el resimțind cum este de fapt). Această discrepanță se resimte și în rezultatele obținute în situații de competiție socială: de pildă la școală nu ia notele cele mai bune sau nu e compania cea mai solicitată în recreații.[340] Stima înaltă și instabilă mai poate apărea în cazul unor: a) părinți idealizați și distanți, ce se ocupă bine de ei înșiși, dar rău de proprii

[338] *Ibidem*, p. 66.
[339] *Ibidem*, p. 63.
[340] *Ibidem*, p. 64.

copii, fapt pentru care copilul simte nevoia de a atrage atenția asupra sa, de a se impune, de a-și demonstra propriile *merite*, pentru a se face în final *demni de interesul lor*; b) părinți care, la rândul lor, au o stimă de sine înaltă, dar instabilă; este vorba în acest caz de o transmitere directă a *modelului părinților* prin imitație sau c) părinți care nu se interesează de propriul copil, decât în funcție de competențele acestuia[341].

3. **Scăzută și instabilă** este considerată o „autostimă slabă, dar dispusă la schimbare". „Stima de sine a acestor persoane este, în ansamblu, sensibilă și reactivă la evenimentele externe, fie pozitive, fie negative. Ca urmare a unor succese sau satisfacții trece cu regularitate prin faze în care e mai înaltă decât de obicei. Totuși aceste progrese sunt adesea labile și nivelul ei coboară din nou de îndată ce apar alte dificultăți. Subiecții ce intră în această categorie se forțează să-și dea lor înșiși și altora o imagine de sine mai bună decât o au în realitate".[342] Originea *stimei scăzute și instabile*, trebuie căutată în: a) lipsa de susținere și de încurajare din partea părinților, în ciuda unei afecțiuni sincere; b) capacitățile limitate ale copilului (de exemplu la școală) sau lipsa de popularitate printre alți copii; c) atitudinea hiperprotectivă a părinților care au făcut foarte puțin pentru a recunoaște adevărata valoare a copilului[343].

4. **Scăzută și stabilă**, o „autostimă slabă și resemnată". „În acest caz, stima de sine este puțin

[341] *Ibidem*, p. 66.
[342] *Ibidem*, p. 67.
[343] *Ibidem*, p. 70.

sensibilă la ceea ce se întâmplă în afară, chiar dacă e vorba de ceva pozitiv. Subiectul pare a-şi dedica orice efort în promovarea propriei imagini şi stime de sine, ale căror nivel scăzut îl „acceptă" şi îl suferă într-un anumit fel"[344]. Astfel de persoane manifestă o puternică dorinţă de a fi acceptaţi. „Sunt mult mai sensibile decât lasă să înţeleagă ceilalţi; sunt modeste în caz de succes şi discrete în suferinţă".[345] La subiecţi cu o stimă *scăzută şi stabilă* se găsesc acelaşi tip de cauze, ca mai sus, de obicei mai accentuate, cu următoarele trăsături specifice: a) evenimente trăite ce au provocat în copil senzaţia de a nu avea controlul propriului mediu (de exemplu moartea sau o stare depresivă persistentă la unul din părinţi); b) carenţe afective relevante, în acest caz tulburările stimei de sine fiind însoţite şi de alte manifestări psiho(pato)logice.[346]

* * *

După cum ştim, în funcţie de împrejurări şi de interlocutori, concepţia despre *propria valoare* se poate modifica sensibil. Există fluctuaţii „normale" ale nivelului stimei de sine. Aceste fluctuaţii sunt dependente de mai mulţi factori: vârstă, mediu de formare şi creştere, experienţă, circumstanţe ale dezvoltării personale etc. De interes pentru noi este însă „structurarea" sa, ce se realizează, în principal, în *trei* moduri:

---

[344] *Ibidem*, p. 68.
[345] *Ibidem*, p. 69.
[346] *Ibidem*, p. 70.

a. o stimă de sine realistă

Acest gen de stimă indică un sentiment de încredere rațională în sine (nu absolută), de siguranță în sine, în fața altora (și a lui Dumnezeu), de echilibru interior, de armonie. În sintonie cu celelalte note din definiția persoanei, prezentate mai sus (autonomie personală, responsabilitate, autenticitate de sine), acest sentiment firesc al demnității personale este trăit ca o stare de acord cu sine și deopotrivă cu cei din preajmă.

Dacă, pe de o parte, o stimă de sine adecvată conține conștiința propriei *bogății interioare*, pe de altă parte, ea nu exclude recunoașterea propriilor *limite* și acceptarea (integrarea) lor „senină", fără ca acestea să afecteze valoarea personală. În același timp, ea păstrează „conștiința unei potențialități încă neactualizate, de valorizat".[347] În cazul de față, persoana trăiește sentimente de robustețe, sănătate, realism, forță, adecvare, împăcare sufletească.

O părere de sine normală, sănătoasă și adecvată izvorăște din însuși *centrul ființei* care este pozitiv. Se consideră că „această realitate pozitivă este făcută din diverse elemente: din toate tendințele noastre bune, din calitățile noastre, din darurile noastre naturale, din talentele noastre, din bogățiile noastre constitutive, din aspirațiile noastre profunde, din dinamismele vieții. Acest nucleu profund al nostru, cristalizat în diferite bogății, are trăsăturile (contururile) sale, limitele sale specifice. Aceasta ne dă fizionomia noastră personală și caracterul nostru unic. Astfel, avem modul nostru personal

[347] G. Sovernigo, *op. cit.*, p. 60–61.

de a fi buni, inteligenți, deschiși către alții, serviabili, iubiți... Acest ansamblu suntem noi"[348].

Persoanele cu o stimă de sine crescută sunt mai dispuse spre dialog, încredere și prețuirea celuilalt. Ele nu-și „tem" poziția ocupată. Nu se simt „amenințate". Acordă și primesc, la rândul lor, încredere și prețuire. Spre deosebire de acestea, în „arsenalul de luptă" al mediocrului – și, solidar cu el, chiar dacă nu identic, cel lipsit de autostimă – se găsesc: persiflarea, *„mișto*-ul", ironia, zeflemeaua, minimizarea, relativizarea, o serie de strategii ce converg într-o singură direcție: *devalorizarea* celuilalt, tendința de a-l „nivela" și de a-l reduce la nivelul accesibil mediocrului.

Referindu-se la rolul stimei de sine în educație, G. Albu scria: „educatorii (institutorii, profesorii, părinții) cu o *stimă de sine (constant) crescută* sunt mai apți să ajute copiii în dezvoltarea strategiilor de soluționare, prin propriile puteri, a problemelor și să nu nege (sau să minimalizeze) importanța a ceea ce elevii percep ca probleme. Având o încredere reală și concretă în ei, dovedită practic, asemenea educatori creează premise reale pentru clădirea unui *sentiment de încredere* la elevi. Își bazează conducerea și controlul clasei pe înțelegere, cooperare, implicare, pe rezolvarea problemelor, pe afecțiune și respect reciproc. Știu să pretindă respectul elevilor într-un mod decent, rațional, uman... Un bun profesor, un bun părinte, un bun psihoterapeut au în comun credința lor profundă în potențialul persoanei de care se ocupă, convingerea legată de ceea ce poate să fie și să facă persoana respectivă, plus capacitatea de a transmite această convingere în cursul interacțiunilor lor (N. Branden, 1996). Educatorii cu un bun respect de sine știu că majoritatea oamenilor au

[348] Idem, *Educare la fede...*, p. 133.

tendința de a-și *subestima resursele interioare* și au tot timpul în vedere acest lucru. Cei mai mulți dintre noi suntem în stare de (mult) mai mult decât credem. Unul dintre cele mai mari daruri pe care le poate oferi un educator unui copil este refuzul de a accepta concepția negativă a acestuia despre sine în ceea ce privește propria valoare, întrevăzând un sine/un eu mai profund și mai puternic, fie și numai ca potențialitate".[349]

În contrast cu prima categorie, „educatorii (institutorii, profesorii, părinții) cu o *stimă de sine (constant) scăzută* au tendința de a fi mai punitivi, mai lipsiți de răbdare și mai autoritariști. Au tendința să se concentreze, mai degrabă, asupra slăbiciunilor decât asupra punctelor forte ale copilului. Văd cu predilecție greșelile decât reușitele. Inspiră teamă și o atitudine defensivă, încurajând dependența. Tind să fie mult prea dependenți de aprobarea (și impresia) celor din jur. Conduc spre obediență și conformism. Caută reperele valorice și psihologice numai *în afară* (în aprobarea, confirmarea celorlalți). Sunt, în general, nefericiți, frustrați, neîmpliniți, iar educatorii nefericiți, frustrați utilizează adesea metode degradante și destructive pentru conducerea și controlul clasei. Apelează la sarcasm și ridiculizare (devalorizare), la un limbaj lipsit de stimă și chiar plin de cruzime, jignitor. Demn de reținut că dacă o *stimă de sine (constant) scăzută* îi poate conduce pe unii educatori la un comportament rigid, punitiv, distant sau chiar tiranic/sadic (*autoritarism*, n.n.), pe alții îi poate conduce la o îngăduință prea largă, ce demonstrează absența totală a autorității, a rolului său coordonator și facilitator, având drept rezultat anarhia și confuzia în clasă, printre elevi (*permisivism*, n.n.)"[350], cu alte cuvinte, două tendințe contrare, ce izvorăsc

[349] G. Albu, *op. cit.*, p. 84.
[350] *Ibidem*, p. 93–95.

din aceeași sursă: un deficit de stimă de sine.

O stimă adecvată se hrănește din: a) *sentimentul de a fi iubit* (dorit, plăcut, popular, atractiv) – acesta conferă „căldura" necesară aprecierii de sine; b) *sentimentul de a fi competent* (de a mă simți capabil să fac față unor situații, unor confruntări cu alții, unor cerințe profesionale etc., de a fi dotat, abil) – asigură confortul interior, o stare de bine psihologic, de încredere, de putere. „Dacă una din aceste nevoi este satisfăcută, pe când cealaltă este ignorată, nu ne simțim mulțumiți: a fi iubiți fără a fi admirați sau stimați, ne face să ne întoarcem în copilărie, pe când a primi stimă fără a ne simți iubiți induce frustrare. Această hrănire a eului nostru este cu atât mai importantă cu cât stima de sine nu e dată odată pentru totdeauna. Este o *dimensiune a personalității noastre în continuă schimbare*: mai mult sau mai puțin înaltă, mai mult sau mai puțin stabilă, are nevoie de a fi *alimentată* în mod regulat"[351].

În general pot exista două situații de exagerare (hipo– sau hipertrofiere) a stimei de sine înspre cei doi poli: unul *negativ*, soldat cu un deficit „caloric" și celălalt *pozitiv*, urmat de o „hiperglicemiere" a prețuirii de sine.

b. tipul hipoevaluativ

Dacă n-ar fi să dăm crezare *optimistului* (care mai lasă ceva loc...!) dintr-o cunoscută butadă, am fi tentați să acceptăm părerea *pesimistului*, care conchide că „mai rău de-atât nu se poate"!? În mod similar, „anumite persoane nu văd *din ele* (sau în jur, s.n.) decât *aspectele negative*

[351] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 22.

(„jumătatea goală a paharului", s.n.). Dintre acestea, unele își recunosc laturile lor pozitive, adăugând îndată un „*dar*...". Văd îndeosebi ceea ce le lipsește... Aceste persoane lipsite de încredere în sine nu văd nimic sau văd puțin pozitiv pe care să se reazime. De fapt se simt adesea inconfortabil „în propria piele". Insuccesele, limitele, defectele lor nu le miră niciodată: doar se așteptau!... Toate acestea alimentează imaginea lor negativă, dar aceasta nu înseamnă că și acceptă o asemenea imagine".[352]

Fenomenul de imagine negativă de sine (implicit de stimă scăzută) e foarte extins, poate cel mai răspândit din toate genurile de percepție asupra propriei persoane. Cel puțin în mentalitatea autohtonă (și nu numai!) e greu de eradicat, având rădăcini profunde, „istorice" am putea spune. El constituie un handicap puternic în calea dezvoltării persoanei. Rădăcinile unei autoevaluări negative trebuie căutate încă în copilărie, datorită unei educații defectuoase, exigente, rigide, autoritariste, ce gravita în jurul negativității, defectelor și insuccesele copilului mai degrabă decât în jurul calităților, posibilităților și valorii sale.

Unele persoane, dacă au trăit într-o stare de competiție continuă cu un frate sau o soră sau chiar cu ei înșiși, ori dacă au fost educați de părinți și educatori prea exigenți și punitivi care cereau totdeauna mai mult decât se putea obține în mod real și insistau asupra greșelilor mai mult decât asupra succeselor copilului, dacă au trăit un insucces prea puternic sau o serie de insuccese, aceste circumstanțe negative au dus la dubii asupra propriilor posibilități, încât cu timpul s-au „stratificat" ca trăsături „stabile" de personalitate.

La un asemenea deficit de stimă „structurat"

---

[352] G. Sovernigo, *Educare la fede*, p. 135.

(„calcificat"!) se referă tipul hipoevaluativ. Este meritul lui Adler de a fi făcut, încă în 1933, o distincție fundamentală între: *sentimentul de inferioritate* și *complexul de inferioritate*. Spre deosebire de primul, care „corespunde unei stări de spirit corelat devalorizării propriilor capacități și posibilități; se limitează la recunoașterea sau conștiința situației „efective"; nu părăsește niciodată individul, ci rămâne înăuntrul lui, într-o condiție de latență", *complexul de inferioritate* „implică punerea în act a *mecanismului „nevrotic"* și poate fi întâlnit când individul, aflat în fața unor situații dificile ce necesită *simțul responsabilității*, se simte incapabil de a rezolva problemele de natură socială, ceea ce-l va duce la eșec. *Simțul inferiorității*, originar și latent, se transformă într-o *structură mai stabilă*, respectiv în „*complex*", *condiție negativă* ce *paralizează* orice tentativă directă de a depăși cu hotărâre și curaj respectiva inferioritate"[353]. Din această categorie fac parte persoanele întâlnite sub denumirea de „complexate".

Medicul și psihologul italian Mario Fedeli[354] descrie astfel *tipul hipoevaluativ* de stimă de sine: „este individul care privește lumea înconjurătoare prin lentile de mărit, obținând o viziune gigantescă și deformată, ce face să răsară, prin contrast, micimea persoanei sale. Concepția pe care o va avea despre sine însuși va fi cu totul devalorizată. În afară de *timiditate* și *nesiguranță în decizii*, va domina în prim plan *sentimentul de inferioritate*, care constă în conștiința sau teama de a fi inferior altor persoane. Chiar dacă pare ciudat, în adâncul acestui sentiment, intervin alte aspecte caracteristice: ambiție și dorința de a fi *obiect de admirație*.

---

[353] *Ibidem*, p. 180.

[354] Profesor de antropologie la Universitatea din Roma.

Pe lângă simțul inferiorității de natură *fizică* – în acest caz a fost propus numele de „complexul lui Tersit" – sunt luate în considerație cauzele *psihologice*, ce pot răsări în copilărie sau adolescență: *invidia* față de frații mai mari, care se bucură de un mai mare prestigiu în familie, *gelozia* față de frații mai mici suspectați de a primi mai multă atenție, *insuccesele școlare*, *deziluzii* în prietenii sau în raporturi sentimentale. Numele de „complexul Gulliver" e rezervat altui aspect, ca să zicem existențial al simțului inferiorității. Toți suntem „gulliveri", creaturi minuscule aflate într-o țară de giganți și suferim uneori prin senzația de slăbiciune și de neputință a noastră în fața problemelor pe care doar unii giganți par a le putea rezolva: frica și nesiguranța în fața imensității universului constituie sentimentul gulliverian al existenței".[355]

La tipul hipoevaluativ de autostimă întâlnim astfel de *comportamente*: în urma unor nereușite repetate, *descurajare*, *renunțare la luptă* și *„acceptarea" inferiorității (ca abdicare sau resemnare)*; alteori, refuzând să accepte sentimentele de inferioritate, se înregistrează o *reacție de opoziție*; *reacția de compensație* apare când subiectul își află „consolare" într-o superioritate din alt domeniu (mecanisme compensatorii); un alt mecanism îl reprezintă *reacția de supercompensație*: subiectul nu se mulțumește cu simpla consolare, apasă pe *negarea infirmității*, în fapt o lipsă de recunoaștere, adesea „eroică", a unei dizgrații sau al unei infirmități (fenomene de hipercompensație); alteori efortul către superioritate, ca răspuns la o condiție de inferioritate preexistentă, se poate încărca de *componente agresive* și *revendicative* față de lumea externă; subiectul cere atunci *„daune morale"* care să-l despăgubească (altfel spus, cere

[355] M. Fedeli, *op. cit.*, p. 181–182.

recompensarea trecutului „decompensator") și nutrește ură și ranchiună față de natură și destin pentru deficiențele congenitale (malformații) și infantile; în literatura de specialitate aceste manifestări sunt întâlnite sub denumirea de *„complexul lui Richard al III-lea"* (sentimente de răzbunare și de revanșă); alte mecanisme derivate din sentimente de inferioritate sunt: *„comportamentul de imitație"*, prin care se adoptă ideile și atitudinile altei persoane, ce se distinge prin prestigiu și forță și *mecanismul de identificare*: „a trăi viața altora, nu pe cea proprie" (Anna Freud)[356].

Uneori pentru a ieși din acest impas, subiectul recurge la anumite mecanisme de apărare psihologică, printre care se numără *fenomenul de falsă conștiință*, un fel de „autoînșelare inconștientă", un soi de „raționalizare", ce constă în modificarea și deformarea realității, simulând că ar fi cu totul altfel, pentru a anula sensul frustrării, ca în fabula cu *vulpea și strugurii* – când vulpea nu ajunge la struguri, îi „refuză", pentru că oricum erau acri!?.[357] Bineînțeles că totul se derulează în mod automat, fără ca subiectul să realizeze simulacrul. El rămâne convins de a fi un „învingător", ca replică la zdruncinările afective suferite. Este mulțumit de sine și de poziția adoptată. Cu această *stratagemă*, autostima sa e salvată.

O altă strategie de apărare inconștientă o constituie *stima compensatorie crezută ca realistă*. În anumite cazuri „situația de carență personală este acoperită de o stimă compensatorie sau defensivă, ce are funcția de a da siguranță subiectului, reparându-l de îndoieli asupra sa. Avem cazul în care se dă naștere autostimei ce provine *din succes*, *din consens extern*.... Natural, problema nu ajunge la rădăcină, ci doar în ascuns.

---

[356] *Ibidem*, p. 183–184.

[357] *Ibidem*, p. 180.

Echilibrul este fragil și non stima gata să țâșnească și să interfereze".[358] O astfel de stimă e precară și adeseori concomitentă cu durata succesului și pe măsura adulării, adeseori impersonale, a „fanilor".

De altfel însăși sarcina mecanismelor de apărare psihologică este aceea de a proteja în vreun fel stima persoanei de tot ceea ar putea-o amenința: a crea o „proastă impresie", a primi lovituri de la alții, umilințe, sentimente negative interne inacceptabile etc. Legea mecanismelor de apărare este *supraviețuirea*, chiar dacă aceasta se bazează uneori pe iluzie, pe distorsionarea realității în favoarea subiectivității. Nimic rău în asta! Blocarea însă într-un asemenea mecanism de coping constituie adevărata problemă din punct de vedere clinic.

Rolul psihoterapeutului (sau, în cazul psihologiei pastorale, al consilierului spiritual/al duhovnicului) impune a ajuta subiectul să depășească o asemenea insuficiență, indiferent cât de „înrădăcinată" ar fi – potrivit zicalei: *iese greu, că-i drac bătrân*! – fără pretenția de a face miracole „peste noapte". Vindecarea pretinde: a fi atenți la *pozitivul* din noi și din ceilalți, chiar de-ar fi minim; *acceptarea propriilor limite* și a *aspectelor negative* de sine; a fi atenți de a ne propune un *ideal de sine realist*, nu peste puterile noastre; a *acționa*, indiferent de sentimentele de teamă și de îndoielile asupra noastră înșine: acțiunea poate fi un mijloc de afirmare de sine și de testare a propriei valori; a ne lăsa *iubiți* de cineva care prețuiește pozitivul din noi și știe să-l reflecte; a *cere ajutor* de la cineva în care avem încredere; a nu ne închide în „demnitatea" falsă a propriei suferințe (în acest caz suferința ar fi un simplu *masochism*, nu un *sacrificiu* cu sens!)[359]. Mai presus de toate, cere: timp, răbdare, consecvență, pricepere, bună voință de ambele părți.

---

[358] G. Sovernigo, *La persona...*, p. 60–61.

[359] *Ibidem*, p. 135.

c. tipul hiperevaluativ

La celălalt pol al tipului de stimă hipoevaluativ se situează un surplus de „pozitivitate" ce creează tipul hiperevaluativ. O *hipertrofiere a considerației de sine* conduce la o senzație distorsionată de excesivă siguranță și de superioritate. „Tendința spre *supraevaluare* a propriei persoane sau *sentimentul de superioritate* – scrie autorul italian citat mai sus – poate fi considerat ca un reziduu al *sentimentului de omnipotență* comun copilului. Într-adevăr, copilul trăiește într-o *stare de megalomanie*. Recunoaște un unic metru, o unică unitate de măsură (etalon): *propriul eu*, umflat peste limita legitimului. Acest *narcisism hipertrofic infantil* este întâlnit și în comportamentul unor adulți, care, deși împinși de afecte și animați de cele mai bune propuneri, sfârșesc prin a alimenta această senzație de omnipotență. La majoritatea copiilor cu dezvoltarea graduală a puterii critice a eului, odată cu scurgerea anilor, aduce o prevalență a principiului realității față cel al plăcerii, determinând o redimensionare la început, apoi o anulare a acestei omnipotențe paradiziace"[360].

În cazul unei stime excesive, avem de a face cu o „prelungire" a acestei „pantokrații" infantile. „La unii subiecți, vechea *fantezie de grandoare* nu moare niciodată în totalitate, iar reziduurile ei interferează cu formarea caracterului viitorului adult, conferindu-i siguranță și deplină încredere în propriile capacități și posibilități. Aceasta e prima formă de *simț al superiorității*, ca să zicem, *primitiv*, legat

[360] M. Fedeli, *op. cit.*, p. 185–186.

de persistența unor nuclei reziduali infantili de omnipotență. Este o „umflare a eului" egocentric și arbitrar. O altă formă de simț al superiorității e propriu unor persoane foarte dotate, care trăiesc un *sentiment extraordinar al propriei valori*, aproape conștiința unui „demon", cu o putere supranaturală care susține și ghidează acțiunile lor bune și trasează brazdele destinului lor"[361].

Prof. G. Sovernigo explică *geneza* acestei viziuni hiperbolice asupra propriei persoane într-un mediu familial în care părinții erau interesați mai mult de succesul social, de aparențe și de bunele maniere ale copilului lor, decât de propriile sale nevoi interioare, posibilități, abilități sau chiar limite. Viața însăși a unor astfel de oameni e organizată în jurul „fațadei" sociale. E vorba de un sistem educativ întemeiat pe *succesul intelectual* (cultul studiilor, cultul diplomelor) și *succesul social* (cultul carierei, cultul reușitei profesionale, cultul relațiilor cu cei puternici, cultul relațiilor mondane)[362].

Asemenea atitudine, ce depășește limita încrederii în sine și „pășește" pe teritoriul înfumurării întâlnim în cazul „elitismului orb", al așa-zisei „siguranțe a liderului" (care uneori nu e decât un simplu „foc de paie"!), al „suficienței tehnologiei" sau al „aroganței scientiste". Nici mediile spirituale nu sunt lipsite de o asemenea „superbie". E cazul unei aroganțe „duhovnicești" oarbe, bine pitită sub „cojocul" unor comportamente aparent „sfioase" și „cucernice". E suficientă o provocare minoră, ce ar zgândări această „trufie a smereniei", pentru a obține reacții pe măsură. Faptul de a te afișa drept „ușă de biserică", nu reflectă neapărat adevărata

[361] *Ibidem*, p. 186.

[362] G. Sovernigo, *Educare la fede...*, p. 136.

spiritualitate a persoanei. Uneori poate escamota o ipostază de „subterană" a subiectului, surprinsă în butada: *„e prea desăvârşit, ca să nu fie o lichea!"*.

Cei doi autori francezi citaţi mai sus prezintă câteva dezavantaje şi riscuri ale unei prea înalte stime de sine. „O excesivă stimă de sine, spun ei, poate *împietri* un individ care se găseşte într-o situaţie competitivă, ca în cazul unei lupte în care cineva lasă garda periculos de jos. Subevaluând adversarul şi neţinând cont de sfaturile pe care i le-ar da o mai scăzută stimă de sine şi mai realistă, aceşti indivizi sfârşesc prin a pierde. Acesta este mesajul fabulei lui La Fontaine, *Iepurele şi ţestoasa*, în care se prezintă un iepure înfumurat, întrecut la linia de sosire de o ţestoasă evident mai lentă, dar mai constantă în efortul ei. Acelaşi fenomen se verifică în manifestările sportive. Ajunge să comparăm declaraţiile unor sportivi ce preced meciul cu rezultatele finale...

În general, o stimă de sine înaltă poate împiedica să acordăm preţul just unor amănunte importante. Ştim că subiecţii cu înaltă stimă de sine suportă mai bine eşecul, în parte pentru că tind a-l „externaliza" şi a-i atribui o cauză străină. Dar procedând sistematic în acest mod, se închid posibilităţii, uneori salutare, de a pune totul în discuţie. E cunoscut că oamenilor de la putere le place a se înconjura de curtezani şi linguşitori, ceea ce-i conduce uneori a pierde contactul cu realitatea".[363]

Pe de altă parte subiecţii cu o prea înaltă stimă de sine tind să depăşească graniţa perseverenţei către obstinaţie, pentru a *salva aparenţele*. „S-a demonstrat că ei persistă în propriile eforturi chiar când acestea nu sunt productive şi în ciuda sfaturilor primite. Dar aceasta cu două condiţii: să fie

[363] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 53–55.

personal implicați în urmarea obiectivului (nu se înverșunează să atingă un obiectiv ce nu implică stima de sine) și ca să fie convinși *a priori* că există o soluție. Acest mecanism, ce conjugă stima de sine cu încăpățânarea, poate fi observat și în viața de fiecare zi, când o persoană prea sigură pe sine insistă, în mod imprudent (și cu tot dinadinsul), să urmeze o cale prea riscantă. Însă tendința de a te considera Superman, pe termen lung, e o atitudine prea riscantă".[364]

Nu este de ignorat constatarea că unele comportamente riscante sunt asociate, de cele mai multe ori, cu o prea înaltă încredere în sine. „Multe studii au demonstrat că anumiți subiecți cu o înaltă stimă de sine preferau motocicleta mașinii, conduceau adesea sub influența alcoolului, erau amendați mai des decât alții pentru exces de viteză ș.a.m.d.. Lipsesc studii asupra pasionaților de sporturi periculoase, dar e posibil ca riscurile asumate să fie expresia unei înalte stime de sine".[365] Nu lipsesc nici afirmații potrivit cărora, în mod paradoxal, tocmai anxioșii practică sporturi extreme, pentru a-și testa și depăși propriile limite.

Dacă o prețuire de sine exagerată constituie o problemă psihologică și chiar psihiatrică în cazul *megalomaniei*[366] (întâlnită în paranoia), ce poate merge până la *delirul de grandoare*[367], dintr-o altă perspectivă de abordare (*morală*) ea poate constitui un *păcat*, conform principiului biblic: *cine se înalță pe sine, se va smeri* (Matei 23,12). „După cum modestia, care constă în a diminua *voluntar* stima de sine, este valorizată de numeroase religii, așa și orgoliul (mândria),

---

[364] *Ibidem*, p. 55–57.

[365] *Ibidem*, p. 57.

[366] C. Gorgos (sub red.), *op. cit.*, vol. 3, p. 67.

[367] *Ibidem*, vol. 2, p. 280–281.

care este o formă (exacerbată n.n.) de stimă de sine, este reținut ca un păcat care îndepărtează de Dumnezeu și de proprii semeni. În religia creștină, mândria este primul din păcatele capitale, dar e strâns legată cu toate celelalte".[368]

Este dificilă însă delimitarea graniței dintre *hiperevaluare de sine* (din punct de vedere psihologic) și *înfumurare* ca păcat (din punct de vedere moral). Ar putea exista anumite indicii referitoare la conotațiile morale ale unei atitudini de supraevaluare de sine: disprețuirea și discreditarea celorlalți; o anumită „dependență" de „valorizările" venite din partea altora: laude, adulații, flatări; bârfă și judecarea semenului; ironie, dispreț, autosuficiență, justificarea unor slăbiciuni personale etc.

Hiperevaluarea de sine este solidară, din punct de vedere moral creștin, cu unul din cele opt „gânduri ale răutății" (Evagrie Ponticul, Ioan Casian): *mândria* sau υπερφανία. Între *slava deșartă* (o mândrie de „intensitate" mai redusă și mai puțin vinovată: de pildă „fala bănățeanului" sau „noi suntem români", carierismul, competiția mărcilor de automobile, lungimea pletelor sau a bărbii etc.) și *mândria propriu-zisă* (gr. *hyperephania*, de la *hyper* = prea mult; *faino* = a se arăta, a apărea, de unde sensul de „arătare/aparență de sine") există, în esență, o diferență de grad.

Dacă, în cazul prim, mai „pâlpâie" un licăr de lumină în bezna interioară, în cazul mândriei avem de a face cu o „noapte" totală. *Mândria e oarbă complet.* Omul posedat de această patimă nu mai „vede" nimic în afară de sine. Nimeni nu mai are loc nici în sine, nici în preajma sa. Se spune că *demonii sunt orbi de orgoliu.* Asemenea unui „demonizat", cel cuprins de patima trufiei, în afară de eul său supralicitat,

[368] C. André, F. Lelord, *op. cit.*, p. 57.

nu poate accepta nimic din ce i-ar putea ştirbi din „lumina" de sine.

Deşi pare ciudat, cel mai bun indiciu al trufiei constă în *rezistenţa la terapie* (schimbare) şi mai ales la *pocăinţă* (transformare spirituală). Îndărătul unui astfel de refuz se ascunde de fapt tendinţa de protecţie a propriei imagini, într-un grad mai mare sau mai scăzut. Necunoaşterea şi „neacceptarea" bolii, a păcatului, a vinovăţiei, a neputinţei de a te „descurca" singur cu aceste suferinţe, constituie puternice indicii ale fricii de a nu leza propria onoare.

Vindecarea şi, implicit, refacerea morală şi creşterea spirituală nu sunt posibile fără acceptarea realităţii personale în „nuditatea" ei. „Cel care-şi ascunde păcatele nu propăşeşte, iar cel ce le mărturiseşte şi se lasă de ele, va fi miluit" (Pilde 28,13). Mărturisirea şi re/cunoaşterea părţilor „umbroase" ale personalităţii – altfel spus a trece „pragul (testul) ruşinii" – nu înseamnă nicidecum înjosire şi autodispreţuire, ci dimpotrivă intrarea „triumfală" pe „poarta" *libertăţii interioare* şi a *autenticităţii de sine* şi, deopotrivă, în „comunicare" şi „cuminecare" cu Adevărul divin. Deşi pare un „duş rece", în realitate acest fapt constituie o „baie de lumină baptismală" ce pune bazele restaurării ontologice, morale şi sociale a persoanei pe Calea Vieţii deschisă către Persoanele de Sus.

BCU IASI/CENTRU VECHI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În loc de concluzii

Cine are urechi de auzit, să audă! (Matei 11,15).
Cine are ochi de văzut – şi vrea cu adevărat – să vadă!
Cine e dispus să citească,
va putea trage propriile concluzii…
Cu tot respectul cuvenit, pentru libertatea şi
responsabilitatea propriei sale decizii!

Autorul.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliografie

Dicționare și enciclopedii

• **D.E.S. – Ancili Ermanno e Pontificio Instituto di Spiritualità del Teresianum** (a cura), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1–3, Città Nuova Editrice, Roma, 1990

• **D.G.F. – Bailly A.**, *Dictionnaire grec–français*, Ed. Hachette, Paris, 1950

• **D.M. – Borriello L., E. Caruana, N. Suffi** (a cura), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998

• **D.T.O. – Bria Ion**, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, A–Z, Ed. I.B.M.O., București, 1981

• **D.F. – Chețan Octavian, Radu Sommer** (coord.), *Dicționar de filozofie*, Editura Politică, București, 1978

• **D.E.X.** – *Dicționar explicativ al limbii române*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1975

• **D.E.P. – Gorgos Constantin**, sub redacția, *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. 1 (A–D), Ed. Medicală, București, 1987; vol. 2 (E–L), 1988; vol. III (M–R), 1989

• **D.L.R. – Guțu G.**, *Dicționar latin–român*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983

• **D.P.G. – Instituto di Teologia Pastorale Università Pontificia Salesiana**, *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli, Editrice ELLE DI

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

CI, LEUMANN (TORINO), 1992

• **D.S.ED. – Nanni C.**, *Dizionario di scienze dell'educazione*, Facoltà di Scienze dell'Educazione. Università Pontificia Salesiana. Roma, a cura di José Manuel Prellezo e Carlo Nanni Guglielmo Malizia, ELLE DI CI, LAS S.E.I. (Società Editrice Internazionale), Leumann (Torino), 1997

• **P.L.I.** – *Petit Larousse illustré*, Libraire Larousse, Paris, 1980

• **D.P.L. – Sillamy Norbert**, *Dicţionar de psihologie*, trad. dr. Leonard Gavriliu, Ed. Larousse – Univers enciclopedic, Bucureşti, 1996

• **D.E.PS. – Şchiopu Ursula** (coord. principal), *Dicţionar enciclopedic de psihologie (P–Z)*, vol. III, Catedra de Psihologie a Universităţii din Bucureşti, 1979

• **D.P. – Idem** (coord.), *Dicţionar de psihologie*, Ed. Babel, Bucureşti, 1997

• **D.S.E. – Università Pontificia Salesiana**, *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, a cura di José Manuel Prellezo, Carlo Nanni, Gugliemo Malizia, Editrice ELLE DI CI – Editrice LAS S.E.I. Società Editrice Internazionale, Leumann (Torino), 1997

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Opere

• **A.a V.v.**, *Ottimismo per vivere OK*, Ed. Paoline, Milano, 1991

• **Albu Gabriel**, *În căutarea educației autentice*, Ed. Polirom, Iași, 2002

• **André Christophe, Lelord François**, *La stima di sé. Amarsi per vivere meglio in mezzo agli altri*, Casa Editrice Corbaccio, Milano, 2000 (în rom. *Cum să te iubești pe tine pentru a te înțelege mai bine cu ceilalți*, trad. Daniela A. Luca, Ed. Trei, București, 1999)

• **Alexandrescu Ion**, Persoană, personalitate, personaj. Insul în dinamica devenirii, col. Humanitas, Ed. Junimea, Iași, 1988

• **Allport Gordon W.**, *Structura și dezvoltarea personalității*, trad. Ioana Herseni, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991

• **Athanasiu Andrei**, *Tratat de psihologie medicală*, Ed. Oscar Print, București, 1998

• **Atkinson Rita L., Atkinson Richard C., Smith Edward E., Bem Daryl J.**, *Introducere în psihologie*, trad. Leonard P. Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliță, Ed. Tehnică, București, 2002

• **Baumgartner Isidor**, *Psicologia pastorale*, Eddizioni Borla, Roma, 1993

• **Beirnaert Louis**, *Esperienza cristiana e psicologia*, trad. Gennaro Auletta, Borla editore, Torino, 1965

• **Berdiaev Nikolai**, *Condițiile binelui absolut. Bazele eticii.*, trad. Nina Nicolaeva, Ed. Humanitas, București, 1997

• **Idem**, *Cunoaşterea de sine. Exerciţiu de autobiografie filosofică*, trad. Inna Cristea, Ed. Humanitas, 1998

• **Idem**, *Împărăţia spiritului şi Împărăţia Cezarului*, trad. Ilie Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994

• **Idem**, *Sensul creaţiei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

• **Idem**, *Spirit şi libertate. Încercare de filosofie creştină*, trad. Stelian Lăcătuş, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996

• **Brucăr I.**, *Psihologie*, Ed. de stat, f. l., 1947

• **Brusco Angelo**, *La relazione pastorale d'aiuto. Camminare insieme*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993

• **Jean de la Bruyère**, *Caracterele sau moravurile acestui veac*, trad. Aurel Tiţa, 2 vol., col. B.P.T., Ed. Pentru literatură, Bucureşti, 1968

• **Carrel Alexis**, *L'homme, cet inconnu*, Libraire Plon, Paris, 1935

• **Celălalt Noica**, *Mărturii ale monahului Rafail Noica însoţite de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Symeon*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994

• **Cencini Amedeo e Manenti Alessandro**, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Edizioni Dehoniane, Boogna, 1997

• **Cencini A.**, *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996

• **Idem**, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985

• **Cheţan Octavian, Sommer Radu** (coord.), *Dicţionar de filozofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978

• **Coman Ioan G.**, *Patrologie*, vol. I, Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1984

• **Delacampagne Christian**, *Istoria filozofiei în secolul XX*, trad. Filon Morar şi Camelia Runcean, Ed. Babel, Bucureşti, 1998

• **Delumeau Jean**, *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII). O cetate asediată*, vol. 1-2, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986

• **Dobbelstein**, *Psichiatria pastorale*, trad. P. Giani, Edizioni Paoline, 1955

• **Engelman Siegfried & Tereza**, *Daţi copilului vostru o inteligenţă superioară*, Centrul pentru Educaţie şi Dezvoltarea Creativităţii, Bucureşti, 1992

• **Evdokimov Paul**, *Ortodoxia*, trad. ep. dr. Irineu Ioan Popa, Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1996

• **Ey Henri**, *Conştiinţa*, trad. Dinu Grama, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983

• **Fedeli Mario**, *Temperamenti, caratteri, personalità. Profilo medico e psicologico*, Edizioni San Paolo, Milano, 1992

• **Fernandez–Zoïla Adolfo**, *Freud şi psihanalizele*, trad. Liliana Voicu şi Liliana Valeria Dimciu, Ed. Humantitas, Bucureşti, 1996

• **Fizzotti Eugenio şi Rocco Carelli** (a cura), *Logoterapia applicata. Da una vita senza senso a uno senzo nella vita*, Edizioni SALCOM, Brezzo di Bedero, 1990

• **Fizzotti Eugenio**, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992

• **Frankl Viktor E.**, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1990

• **Idem**, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Editrice Queriniana, Brescia, 1998

• **Idem**, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Editrice ELLE DI CI, Leumann (Torino), 1992

• **Idem**, *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della Logoterapia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1994

• **Idem**, *Uno psicologo nei lager*, Edizioni Ares, Milano, 1999

• **Frielingsdorf Karl**, *...Ma Dio non è così. Ricerca di psicoterapia pastorale sulle immagini demoniache di Dio*, trad. Aurelio Reboldi, Edizioni San Paolo, Milano, 1995

• **Fromm Erich**, *Fuga de libertate*, trad. Magdalena Măringuț, Ed. Universitas (Teora), București, 1998

• **Furnică Cristian**, *Analiză Existențială și Logoterapie în perspectivă psihopatologică și terapeutică*, teză de doctorat, mss.

• **Fürst Maria și Jürgen Trinks**, *Manual de filozofie*, trad. Ioana Constantin, Ed. Humanitas, București, 1992

• **Giordani Bruno**, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale*, Editrice Rogate, Roma, 1985

• **Idem**, *La psicologia in funzione pastorale. Metodologia del colloquio*, La Scuola Editrice – Brescia, Ed. Antonianum, Roma, 1981

• **Godin André**, *Per individuare i disturbi mentali. Guida ad uso del Clero*, trad. ital. M. Castiglioni, E Turri, Instituto „La Casa", Milano, 1966

• **Goya Benito**, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000

• **Haddou Marie**, *Cum să-ți întărești încrederea în tine*, trad. Smaranda Bedrosian, Ed. Trei, București, 2004

• **Hall S. Calvin, Lindzey Gardner**, *Teorie della personalità*, trad. Giulia Boringhieri, Luigi Frighi, Ermanno Sagittario, Maria Grazia Sassanelli, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1989

• **Hayes Nicky, Orrell Sue**, *Introducere în psihologie*, Ed. ALL Educational, București, 1997

• **Hierotheos, mitropolit de Hafpaktos**, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002

• **Horney Karen**, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, trad. Dr. Leonard Gavriliu, Ed. IRI, Bucureşti, 1996

• **Ilarduia Juan Mari**, *Il progetto personale. Ricerca di autenticità*, Centro editoriele Dehoniano, Bologna, 2003

• **Iluţ Petru**, *Sinele şi cunoaşterea lui. Teme actuale de psihosociologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001

• **Jung C. G.**, *Puterea sufletului. Antologie. Descrierea tipurilor psihologice*, trad. Suzana Holan, partea a II-a, Ed. Anima, Bucureşti, 1994

• **Idem**, *Tipuri psihologice*, trad. Viorica Nişcov, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997

• *Lecţii de filosofie*, Ed. Humanitas, 1990

• **Lelord François şi Christophe André**, *Cum să ne purtăm cu personalităţile dificile*, trad. Camelia Balamaci, Ed. Trei, Bucureşti, 1998

• **Leonhard Karl**, *Personalităţi accentuate în viaţă şi în literatură*, trad. dr. Virgil şi Mariana Zoltan, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979

• **Martino Bernard**, *Bebeluşul este o persoană. Povestea minunată a nou-născutului*, trad. Brânduşa Prelipceanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002

• **Mărgineanu Nicolae**, *Condiţia umană. Aspectul ei bio-psiho-social şi cultural*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973

• **Idem**, *Psihologia persoanei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999

• **Maslow Abraham H.**, *Motivazione e personalità*, Editore Armando Armando, Roma, 1973 (1997, a 6-a retipărire)

• **Mladin Nicolae**, Orest Bucevschi, Constantin Pavel, Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă pentru institutele ortodoxe*, vol. I (Morala Generală), Ed. I.B.M.O., 1979

• **Nellas Panayotis**, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru*

o antropologie ortodoxă, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994

• **Nicola Ioan**, *Tratat de pedagogie şcolară*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996

• **Niedermeyer Albert**, *Compendio di Medicina Pastorale*, trad. G. M. Merlo, Ed. Marietti, 1955

• **Olaru Alexandru**, *Introducere în psihiatria practică*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1990

• **Paluzzi Silvestro**, *Manuale di psicologia*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, Roma, 1999

• **Pamfil Eduard şi Ogodescu Doru**, *Persoană şi devenire. Eseu de antropologie*, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976

• **Peck M. Scott**, *Psihologia minciunii*, trad. Lucian Popescu, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2003

• **Pleşu A.**, *Minima moralia*, Ed. Cartea Românească, 1988

• **Radu I.** (coordonator), *Introducere în psihologia contemporană*, Ed. Sincron, Cluj, 1991

• **Rougemont Denis de**, *Partea diavolului*, trad. Mircea Ivănescu, ed. Anastasia, Bucureşti, 1994

• **Rousseau J.–J.**, *Emil sau despre educaţie*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973

• **Schneider Theodor** (ed.), *Nuovo corso di dogmatica, ...Dottrina della creazione* (*Handbuch der Dogmatik*, Patmos, Verlag, Düsseldorf, 1992), vol. 1, trad. din germ. Carlo Danna, Editrice Queriniana, Brescia, 1995

• **Sovernigo Giusseppe**, *Educare la fede. Come elaborare un progetto*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1995

• **Idem**, *La persona e l'azione del mediatore pastorale. Aspetti personali. Corso de Psicologia e azione pastorale*,

Facoltà Teologica Italia Settentrionale, Sezione din Padova, anno academico 1999 –2000

• **Idem**, *Senso di colpa, peccato e confesione. Aspetti psicopedagogici*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000

• **Špidlík Tomàš**, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic*, vol. 1, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997

• **Stăniloae Dumitru**, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (cap. *Omul şi Dumnezeu*), Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

• **Idem**, *Teologia dogmatică ortodoxă, pentru Institutele teologice*, 3 vol., Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1978

• **Stere Ernest**, *Din istoria doctrinelor morale*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998

• **Steinhardt Nicolae**, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991

• **Todoran Isidor, Zăgrean Ioan**, *Teologia dogmatică*, Ed. I.B.M.O., Bucureşti, 1991

• **Vergez A. & D. Huisman**, *Curs de filozofie*, trad. Alexandru Vasile Drăgan, Ed. Humanitas, 1995

• **Vidal Marciano**, *Manuale di etica teologica. Morale fondamentale*, 3/4 vol., Cittadela Editrice, Assisi, 1994

• **Yannaras Christos**, *Abecedar al credinţei*, trad. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996

• **Idem**, *Persoană şi Eros*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000

• **Zavalloni Roberto**, *Psicologia pastorale*, Ed. Marietti, Roma, 1965

• **Zizioulas Ioannis**, mitropolit de Pergam, *Fiinţa eclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996

BCU IAŞI

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Articole şi studii

• **Azevedo de Carvalho Marcello**, *Formazione alla libertà elemento centrale nella formazione della persona*, în rev. „Vita consacrata", no. 6-7/ 1986 (XXII)

• **Bresser Paul Heinrich**, *Responsabilità e senso di responsabilità. Il senso della colpa*, în vol. colectiv, A.a V.v., *Ottimismo per vivere OK...*, p. 93–107

• **Giordani Bruno**, *Dialogo (Conoscere se steso. Essere autentico. Saper accettare e amare)*, în *D.P.G.*, p. 231–240

• **Idem**, *Psicopatologia e vita spirituale*, în *D.E.S.*, vol. 3, p. 2078–2087

• **Carelli Rocco**, *La copia: crisi della relazione e disturbi della sesualità. Un'analisi logoterapeutica*, în vol. *Logoterapia applicata...*, p. 97–119

• **Frankl Viktor E.**, *Argomenti per un ottimismo tragico*, în vol. colectiv A.a V.v., *Ottimismo per vivere OK...*, p. 13–38

• **Idem**, *Dieci tesi sulla persona*, în rev. „Attualità in logoterapia", nr. 3/1999, p. 5–14

• **Giordani Bruno**, *Confronto tra due esponenti della psicologia umanistica: Carl Rogers e Robert Carkhuff*, în rev. „Antonianum", Roma, nr. 2-3/1987 (LXII)

• **Idem**, *La psicologia umanistico-esistenziale e il concepto di persona umana*, în rev. „Antonianum", Roma, 2-3/1988 (LXIII)

• **Delle Croce Giovanna**, *Libertà*, în *D.E.S.*, vol. 2, p. 1448–1450

• **Froggio G.**, *Personalità* în *D.M.*, p. 1013–1014

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

• **Gismondi Angelo**, *Il paradosso terapeutico secondo la logoterapia*, în vol. *Logoterapia applicata...*, p. 149–156
• **Grama Dinu**, *În loc de introducere*, la Ey Henri, *Conştiinţa...*
• **Griéger Paul**, *La persona. Il destino personale. Approcio psico-personalistico*, partea 1, în rev. „Vita consacrata", Roma, nr. 1/1991 (XXVII)
• **Iliescu Adrian-Paul**, *Problema libertăţii*, în *Lecţii de filozofie...*, p. 97–98
• **Messana C.**, *Stima di sé*, *D.S.ED.*, p. 1070–1071
• **Nanni C.**, *Libertà*, în D.S.ED., p. 610–611
• **Idem**, *Persona*, în D.S.ED., p. 814
• **Piana Giannino**, *Libertà*, în *D.P.G.*, p. 575–583
• **Romanini M.T.**, *Libertà*, în D.M., p. 738–739

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Cuvânt înainte 7

Partea întâi. Sentimentul de a fi om: de la „personne" (fr. nimeni) la persoană 15

1. Importanța noțiunii de persoană în cultura contemporană 17
   a. cuvinte și expresii „cheie" din sfera persoanei 17
   b. personocentrismul (post)modernist și valoarea persoanei în teologia creștină 18
   c. centralitatea persoanei în Analiza Existențială și Logoterapia frankliană și în Psihologia Pastorală 24

2. Persoana – sensuri etimologice 28
   a. individ 28
   b. persoană 31
   c. personalitate 37

3. Persoana umană – unitate și totalitate bio–psiho–spirituală (noetică) 47
   a. Hipocrate 49
   b. școala franceză 50
   c. școala germană 51

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

d. şcoala americană 56
e. şcoala italiană 57

Partea a doua. Persoana între Scylla şi Charybda 71

Statuia Libertăţii şi Statuia Responsabilităţii 73
I. Libertatea de... Persoana între condiţionare şi libertate 77
1. Elemente „cheie" din definiţia noţiunii de libertate 77
2. Libertatea în viziunea antropologică a Analizei Existenţiale şi Logoterapiei 84
3. Autonomia personală – o libertate „condiţionată" 88
a) condiţionări bio–somatice 90
b) condiţionări interne 92
c) condiţionări externe 94
d) omul – „fiinţa care decide" 96
4. Omul între „destin" şi autodeterminare (atitudine personală) 99
5. Libertatea spirituală, expresie a persoanei spirituale 103

II. Libertatea pentru..., o libertate responsabilă 113
1. Omul liber şi responsabil 113
2. Responsabilitatea existenţială: apelurile vieţii şi răspunsurile omului 122
3. Conştiinţă (morală), culpabilitate şi

BCU „LUCIAN BLAGA" CENTRALA UNIVERSITARĂ

responsabilitate morală 127
4. Elemente de autocunoaştere în consilierea şi terapia analitic–existenţială 133
a) Libertatea de...: sunt cu adevărat liber? 134
Pe plan somatic: 134
Pe plan psihologic: 135
Pe plan sociologic (relaţional): 141
Pe plan noetic (spiritual): 143
b) *Libertatea pentru...:* ce să fac cu libertatea mea? 144
Responsabilitatea existenţială: 144
Responsabilitatea morală: 145

III. Autenticitatea personală – libertatea de a fi aşa cum sunt – 147
Repere semantice în vocabularul curent 147
1. Jocul „de-a v-aţi ascunselea" 148
2. Autenticitatea – constitutiv al existenţei personale 154
a. autenticitatea existenţială 155
b. autenticitatea psihologică 159
c. autenticitatea vieţii spirituale 167
3. Autenticitatea în relaţia terapeutică şi pastorală (duhovnicească) 172

IV. Demnitatea personală – sentimentul propriei valori – 181
1. Persoana umană – o „realitate axiologică" 182
2. „Disputa" dintre cel actual – cel ideal 191

BCU "Lucian Blaga" UNIVERSITY LIBRARY

3. Pilonii stimei de sine 195
a. concepţia de sine 195
b. iubirea de sine 199
c. încrederea în sine 203
d. stima de sine propriu-zisă 210
4. Tipuri de autostimă 213
a. o stimă de sine realistă 217
b. tipul hipoevaluativ 220
c. tipul hiperevaluativ 226

În loc de concluzii 233

Bibliografie 235

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

De acelaşi autor, vor mai apărea:

- **Ritualul Sfântului Botez - destăinuiri catehetice**
- **Spovedanie şi psihoterapie. Interferenţe şi diferenţe**
- **Cateheza baptismală în antichitatea creştină**

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Înainte de a deveni o filosofică amărăciune,
cartea este o făgăduință, o bucurie,
o călătorie prin suflete,
gânduri și frumuseți."

Tudor Arghezi

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editura Galaxia Gutenberg

www.galaxiagutenberg.ro

La orice comandă pe site
în valoare de minim 25 lei,

oferim

20%

reducere!

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2009/8662

23

ANIMA

6

„Libertatea [...] este dificilă, este o povară grea, oamenii renunță lesne la libertate pentru a se despovăra; libertatea se dobândește cu greu și pricinuiește durere; de aceea imensa masă a oamenilor nu iubește câtuși de puțin libertatea și n-o caută; revoluțiile maselor nu iubesc libertatea..."

N. Berdiaev

EUGEN JURCA este cadru didactic universitar (conferențiar), cu doctorat în teologie (specialitatea *Omiletică și Catehetică*), licențiat în psihologie (clinică) și psihoterapeut (cu formare integrală în *Analiză Existențială și Logoterapie*). În prezent predă cursuri de catehetică, retorică și omiletică, psihologie (și psihopatologie) pastorală și psihologia vieții religioase. A publicat volume de specialitate, cursuri, studii și articole și a participat la numeroase întruniri științifice și emisiuni radio-TV.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ "MIHAI EMINESCU" IAȘI

ISBN 978-973-141-147-7

Pe coperta 1: Borrassa Lluis, Petru mergând pe apă, 1411, Biserica Sf. Petru, Terrossa (Spania)